Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens

BQX
7054
.S8

Herausgegeben von

P. I. Herwegen

Heft 3.

Studien zur Benediktinischen Profess.

ab editore. d. d

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DES ALTEN MÖNCHTUMS UND DES BENEDIKTINERORDENS

HERAUSGEGEBEN VON

P. ILDEFONS HERWEGEN
BENEDIKTINER DER ABTEI MARIA-LAACH

HEFT 3

STUDIEN ZUR BENEDIKTINISCHEN PROFESS

I

ZUR AUFNAHMEORDNUNG DER REGULA S. BENEDICTI

VON P. MATTHÄUS ROTHENHÄUSLER

II

GESCHICHTE DER BENEDIKTINISCHEN PROFESSFORMEL

VON P. ILDEFONS HERWEGEN

MÜNSTER IN WESTF. 1912

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

I

ZUR AUFNAHMEORDNUNG DER REGULA S. BENEDICTI

VON

P. MATTHÄUS ROTHENHÄUSLER
ABTEI ST. JOSEPH BEI COESFELD (WESTF.)

MÜNSTER IN WESTF. 1912
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

OCT - 9 1936

8820

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

In den Formen, die sich in den alten Zönobien für die Aufnahme von Mitgliedern ausbildeten, wurzeln die entsprechenden Bestimmungen des späteren Ordensrechts. Eine genaue Untersuchung jener Formen fördert demnach ebenso die Kenntnis der Geschichte des Ordensrechts, wie den Einblick in seine geistigen Grundlagen.

Die Regel des hl. Benedikt schließt auch auf diesem Gebiete eine längere Entwicklung ab und leitet eine neue Periode ein. So verbreitet die Untersuchung des in ihr enthaltenen Standes der Entwicklung nach zwei Seiten Licht.

Die monachale Profeß vor dem hl. Benedikt im ganzen darzustellen, ist eine Aufgabe, die noch nicht gelöst werden kann. Mögen den Dokumenten, die in neuester Zeit aus dem Dunkel der orientalischen Literaturen hervorgezogen wurden, bald weitere folgen.

Der 1. Teil der folgenden Arbeit behandelt den formellen Akt der Aufnahme. Im 2. Teil wird das vom hl. Benedikt so genannte Versprechen über die conversatio morum untersucht. Das Dunkel, das über diesem Ausdruck schwebte, verursachte eine Geschichte der benediktinischen Profeßformel voll eigenartigen Reizes. Was P. Herwegen in der zweiten Studie dieses Heftes zu schildern haben wird, würde schon für sich allein eine eingehende Untersuchung des in Frage stehenden Begriffes rechtfertigen. Selbstverständlich ist diese Untersuchung völlig unabhängig durchgeführt worden, einige wenige freundliche Hinweise, die ich P. Herwegen schulde, ausgenommen. Im zweiten Versprechen der Profeß des hl. Benedikt ist aber auch ein gutes Teil der monachalen und der älteren christlichen Aszese überhaupt enthalten und kommt im Laufe der Untersuchung von selbst zur Darstellung. Manches ist hier nicht neu; doch wird auch das Bekannte durch den Zusammenhang aufs neue beleuchtet. Im 3. Teile werden die Grundbegriffe

und Voraussetzungen erörtert, die zu einem tieferen Einblick in das Wesen der benediktinischen Profeß führen können.

Nach der Drucklegung dieses ersten Teiles des vorliegenden Heftes ist die Regelausgabe von D. Cuthbert Butler O. S. B. erschienen (S. Benedicti Regula Monachorum. Editionem criticopracticam adornavit D. Cuthbert Butler, Abbas Monasterii S. Gregorii Magni de Downside. Freiburg 1912). Ich habe meiner Untersuchung noch die Editio Casinensis 1900 zu Grunde gelegt, doch ohne Berücksichtigung der Orthographie. Für den Text selbst kommt diese Verschiedenheit der benutzten Ausgaben nicht in Betracht.

Möge sich die Studie freundliche Aufnahme erwerben.

Abtei St. Joseph bei Coesfeld (Westf.), den 18. Juni 1912.

P. Matthäus Rothenhäusler O. S. B.

Inhaltsübersicht.

Erster Teil.

Die Aufnahme in den klösterlichen Verband des hl. Benedikt: Die Handlung.

A. Die einzelnen Bestimmungen 1
B. Der Akt 2
I. Die Handlung des Aufzunehmenden 2
1. Die promissio 2
a) Der Inhalt 2
b) Die äußere Form 3
c) Die Verpflichtungsform 4
α) Die testatio dei 4
β) Promissar, Votum 5
2. Die Ausstellung einer Urkunde 9
a) Bedeutung und Inhalt 9
b) Destinatäre und Zeugen 11
c) Formvorschriften 13
d) Struktur 13
e) Die Übergabe 15
Das Aufnahmegebet 17
II. Die Aufnahme 18

Zweiter Teil.

Conversatio morum.

I. Conversatio 20
II. Conversatio und conversio 21
III. Conversatio morum 22
1. Conversatio in der Regula S. Benedicti 22
2. Einschränkung der Wortinterpretation 26
3. Der Kreis der Pflichten in der Regel des hl. Benedikt und das zweite Glied seiner Profeß 26
a) Allgemeine äußere Übungen. Reinheit des Lebens . . 27
b) Kampf gegen die Leidenschaften. Militia 28
c) Die Tugend 29
α) Beginn und Höhe. Weg zur Vollkommenheit . . 29
β) Die „Aufgabe". „Bekehrung". Gute Werke . . . 30
γ) Der Dienst des Herrn. Seine Gebote 32
δ) Die Schule 32
ε) Die Werkstätte. Die geistliche Kunst 33
d) Die Hauptzüge der aszetischen Gedankenwelt Benedikts . 34
e) Das Tugendleben im Verhältnis zu Gehorsam und Beständigkeit 35
Ergebnisse 39

BQX

IV. Kassian und die sittliche Vervollkommnung 39
1. Die allgemeine Aufgabe des Mönchtums bei Kassian . . . 40
2. Entwicklungsgang des geistlichen Lebens bei Kassian . . . 49
3. Sittliche Vervollkommnung und Beschauung 50
4. Anachorese und Zönobium 52
Ergebnisse 66
V. Formelle und freie Benennung der Gelöbnisse 71
VI. Eine letzte Schwierigkeit 76
VII. Endergebnis 79

Dritter Teil.

Das Wesen der benediktinischen Profeß und die rechtliche Natur des Aufnahmeaktes.

I. Grundbegriffe 83
1. Der Dienst Gottes 83
2. Der Gehorsamsgedanke 83
3. Der Verbandsgedanke 85
II. Die Natur des benediktinischen Verbandes 86
1. Typus und Entstehung des Verbandes 87
2. Geist der Verfassung 90
3. Der zönobiale Gehorsam 93
III. Die rechtliche Natur des Aufnahmeaktes 95
1. Die promissio 95
2. Die Bitte um Aufnahme 95
3. Die Aufnahme 95

Erster Teil.

Die Aufnahme in den klösterlichen Verband des hl. Benedikt: Die Handlung.

A. Die einzelnen Bestimmungen.

Folgende Bestimmungen sind in der Regel des hl. Benedikt für den Akt der Aufnahme eines neuen Mitgliedes verzeichnet[1]):

Die Handlung findet im Gotteshause statt. Die ganze Klostergemeinde hat dabei zugegen zu sein. Der Aufzunehmende legt ein Versprechen ab, das sich auf seine Beständigkeit, seinen sittlichen Wandel und seinen Gehorsam bezieht. Gott und seine Heiligen werden zu Zeugen dieses Versprechens gemacht. Über das Gelöbnis stellt der Novize eine Urkunde aus. Einzutragen ist darin der Name des Abtes mit dem Vermerk seiner Anwesenheit. An der gleichen Stelle ist vor dem Namen des Abtes jener der Heiligen einzutragen, von denen Reliquien vorhanden sind. Erfordernis der Urkunde ist Holographie oder, falls eine dritte Hand sie geschrieben, Selbstunterfertigung des Ausstellers durch Handzeichen. Eigenhändig legt er auch die Urkunde auf den Altar nieder.

[1]) c. 58: Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et obedientia(m) coram deo et sanctis eius, ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat, quem inridet. De qua promissione sua faciat petitionem ad nomen sanctorum quorum reliquiae ibi sunt et abbatis praesentis. Quam petitionem manu sua scribat aut certe si non scit literas, alter ab eo rogatus scribat et ille novitius signum faciat et manu sua eam super altare ponat. Quam dum imposuerit incipiat ipse novitius mox hunc versum: *Suscipe me domine secundum eloquium tuum et vivam et ne confundas me ab exspectatione mea.* Quem versum omnis congregatio tertio respondeat adiungentes *Gloria Patri.* Tunc ille frater novitius prosternatur singulorum pedibus, ut orent pro eo, et iam ex illa hora in congregatione reputetur . . . Mox ergo in oratorio exuatur rebus propriis quibus vestitus est et induatur rebus monasterii . . . Illam tamen petitionem eius, quam desuper altare abbas tulit, non recipiat (discedens), sed in monasterio reservetur. Regulae S. Benedicti Traditio, Montecassino 1900.

Es folgt der Psalmvers: „Nimm mich auf, o Herr, nach deinem Worte, so werde ich leben; und laß mich nicht zu schanden werden mit meiner Hoffnung!“ Diesem Worte des Bittstellers schließt sich die ganze Gemeinde an. Endlich wirft sich der Novize jedem einzelnen zu Füßen, um ihn um sein Gebet zu bitten.

Damit erklärt Benedikt den Akt für abgeschlossen. Der junge Mönch ist von nun an in aller Form Rechtens Mitglied des Verbandes. Wie eine naturgemäße Folge davon erscheint die Bekleidung mit den Gewändern des Klosters. Die Urkunde nimmt der Abt vom Altare. Sie wird dauernd im Kloster verwahrt.

B. Der Akt.

Er ist seinem rechtlichen Wesen nach Aufnahme in den klösterlichen Verband. In einfachem, aber durchaus klarem und folgerichtigem Aufbau kommt dieser Gedanke zur Entfaltung.

I. Die Handlung des Aufzunehmenden

gliedert sich in eine promissio und die Ausfertigung einer Urkunde.

1. Die promissio.

a) Der Inhalt.

Der Novize verspricht, allgemein ausgedrückt, die Pflichten eines Mitgliedes des Verbandes satzungsgemäß[1]) zu erfüllen. Diese Pflichten sind in drei Punkte zusammengefaßt. Hauptpflicht, Zweck des Verbandes, ist ein Leben der Tugend im Gehorsam gegen die Gebote Gottes und die Anweisungen des Evangeliums[2]).

Die besonderen zönobitischen Mittel zur Erreichung dieses Zweckes sind: Gehorsam in doppelter Gestalt, gegenüber den Statuten des Verbandes, der Regel, und gegenüber den persönlichen Befehlen der Oberen[3]); sodann dauerndes Bleiben im Verbande, in den man aufgenommen wurde, wozu der Novize sich durch das Versprechen der Beständigkeit[4]) verpflichtet.

---

[1]) Vgl. c. 58 die dreimalige Verlesung der Regel: ut sciat ad quod ingreditur; ebd.: ecce lex sub qua militare vis.

[2]) observantia bonorum actuum ... corda et corpora sanctae praeceptorum obedientiae militanda ... per ducatum evangelii ... habitatoris officium (Lebensaufgabe des künftigen Himmelsbewohners). Prologus.

[3]) in coenobiis degentes abbatem sibi praeesse desiderant c. 5; (coenobitarum genus) militans sub regula vel abbate c. 1.

[4]) stabilitas in congregatione c. 4.

b) Die äußere Form

der promissio ist in Dunkel gehüllt. Wir wissen nicht, ob das Versprechen in der Form eines einfachen Aussagesatzes des Promittenten abgelegt wurde, oder in der Form von Frage und Antwort, die einst in besonderem Maße den Rechtsverkehr der römischen Welt beherrscht hatte. Zur Zeit des hl. Benedikt freilich wurde bei Rechtsgeschäften kaum jemals mehr formell gefragt. Doch kannte die Kirche diese Form seit alters in manchen ihrer rechtlich-liturgischen Akte. Auch die Mönchsprofeß, die uns Pseudo-Dionysius schildert [1]), und die das griechische Euchologium im wesentlichen bewahrt hat [2]), erfolgt durch das Jawort des Profitenten auf die *ὑφήγησις* [3]) und *ἐρώτησις* des funktionierenden Geistlichen. Der hl. Basilius hatte einst gewünscht, daß die Aszeten männlichen Geschlechts bei Übernahme ihres Standes durch formelle Befragung verpflichtet würden [4]). Man wird also annehmen dürfen, daß er in seinen Klöstern diesen Modus einführte. Basilianische Gebräuche aber lebten in verschiedenen Klöstern Unteritaliens [5]). In Oberitalien waren sie schon durch den hl. Ambrosius in dem von ihm bei Mailand errichteten Kloster eingebürgert [6]). Demnach ist es nicht unmöglich — der Regeltext schließt es nicht aus — daß auch die benediktinische Profeß in Frage und Antwort vor sich ging [7]). Endlich läßt sich erwägen, ob wir im Absatz promittat de stabilitate

[1]) Eccl. hier. VI, II, Migne PG 3, 533: *ὁ ἱερεὺς ἐπερωτᾷ αὐτὸν εἰ . . . ἀποτάσσεται . . . Ταῦτα δὲ πάντα τοῦ τελουμένου προσεχῶς ὁμολογήσαντος.*

[2]) *Εὐχολόγιον* ed. Jakob Goar, Paris 1645, p. 469 (*μικρόσχημοι*); 474 sqq. (*μεγαλόσχημοι*).

[3]) *τὴν τελειοτάτην αὐτῷ ζωὴν ὑφηγεῖται* Pseudo-Dionysius l. c., Goar 475, 506 (*κατήχησις*). Ein Beispiel bietet die in mehrfacher Hinsicht interessante Ansprache des Abtes Pinufius bei Kassian, Instituta coenobiorum ed. Michael Petschenig, CSEL XVII, Wien 1888, l. IV 32—43 (p. 71—78).

[4]) PG 32, 720: *ἀνδρῶν δὲ ὁμολογίας οὐκ ἔγνωμεν, πλὴν εἰ μή τινες ἑαυτοὺς τῷ τάγματι τῶν μοναζόντων ἐγκατηρίθμησαν· οἱ κατὰ τὸ σιωπώμενον δοκοῦσι παραδεδέχθαι τὴν ἀγαμίαν. Πλὴν καὶ ἐπ' ἐκείνων ἐκεῖνο ἡγοῦμαι προηγεῖσθαι προσήκειν, ἐρωτᾶσθαι αὐτοὺς καὶ λαμβάνεσθαι τὴν παρ' αὐτῶν ὁμολογίαν ἐναργῆ.*" Zum Gebrauch der Frageform auf griechischem Boden (*ἐπερωτηθεὶς ὡμολόγησα*) s. Otto Gradenwitz, Einführung in die Papyruskunde I, Leipzig 1900, 137 f.

[5]) Max Heimbucher, Orden und Kongregationen I², Paderborn 1907, 125.

[6]) Dem. A. Petrakakos, Die Satzungen über das Mönchtum in der orthodoxen anatolischen Kirche I, Leipzig 1907, 153.

[7]) Wir besitzen eine einzige Profeßformel in Frage und Antwort, über deren Ursprung sich freilich kaum mehr etwas wird feststellen lassen. Die Formel bei Ildefons Herwegen, Profeßformel I. Teil II. 1; siehe unten.

sua et conversatione morum suorum et obedientia die eigentliche (in die dritte Person umgesetzte) Profeßformel vor uns haben oder nur deren zusammenfassende Inhaltsangabe in Form einer Rubrik. Wie der Text Raum läßt für eine mehr oder weniger eingehende Darlegung (*ἐξηγεῖσθαι, κατήχησις*) der Gegenstände der promissio, so schließt er auch Fragen nicht aus, die etwas weiter formuliert sind, als mit bloßer Nennung der technischen Ausdrücke.

c) Die Verpflichtungsform.

a) Die testatio dei.

Die Wichtigkeit des Versprechens und das Bestreben, im Hinblick auf diese Wichtigkeit die Unverletzlichkeit und Heiligkeit der Verpflichtung zu steigern, ließen das Versprechen zur promissio iurata gestalten[1]). Die testatio dei lag bei der Natur des Versprechens, das ganz auf religiösem Grunde ruht und religiösen Inhalt hat, an sich nicht fern.

Schon das Alte Testament kennt den Eid, durch den man sich zu bestimmten aszetischen Übungen verpflichtet[2]), indem es ihn vom eigentlichen Gelübde unterscheidet, andererseits aber mit ihm zusammenstellt und gleichmäßig behandelt, wohl schon deswegen, weil dabei ein menschlicher Promissar der Regel nach fehlte.

Auf Gottes Gegenwart bei der Verpflichtung zum Mönchsstand verweist auch Kassian[3]). Die Regel des hl. Basilius tut dasselbe[4]).

[1]) Zur Sanktionsformel der Reg. S. Benedicti (ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat quem inridet [s. das griechische *εἰ δ' ἄλλως διανοηθείην τι ἢ πράξαιμι* bei A. Danz, Der sakrale Schutz im römischen Rechtsverkehr, Jena 1857, 13]) vgl. einerseits Registrum epistolarum Gregorii I. MG ep. II 354: quod si quod absit ..., ab hac me unitate divisero, periurii reatum incurrens aeternae poenae obligatus inveniar; andererseits bei einer einfachen promissio: quodsi aliquando similia adtemptavero . . . tunc ecclesiasticae subiaceam ultioni. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum I, Braunsberg 1868, p. 697, ep. 8. Zum Eid bei den Heiligen s. Kraus, RE der christlichen Altertümer, „Eid".

[2]) Num XXX 14 ist genau der *ὅρκος* des Palladius, Historia lausiaca ed. Cuthbert Butler, II, Cambridge 1904, prolog. p. 12, 10.

[3]) Inst. IV 36^{2} (73^{28}), 37 (74^{14}).

[4]) *ἐφ' οὗ καὶ εἰς ὃν* (sc. *θεόν*) *τὴν ὁμολογίαν τῶν συνθηκῶν κατέθετο.* Reg. fus. tract. XIV PG 31, 950, dazu epist. 199 PG 32, 720. *Βίος τοῦ ἁγίου Παχουμίου* (Acta Sanctorum Maii t. III 66*): *καὶ ὡμολόγησας ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι γίνομαι* (*μοναχός*). Regulae monasticae ed. Chabot, Rendiconti della R. Academia dei Lincei, Sc. mor., hist. et philol. S. V 7, Roma 1898, p. 92: poenitentia

Andere, den eben genannten gleichzeitige Schriftsteller, bezeichnen die Übernahme des Mönchsstandes als „Geloben“ [1]), als ein „sich Gott geloben“ [2]), als „Versprechen, das Gott gemacht wird“ [3]).

β) Promissar, Votum.

Diese Auslegung der monachalen Profeß veranlaßt die Frage, welche innere Bedeutung der promissio iurata in der Mönchsprofeß zukam. Gibt jene Auslegung den Gedanken genau wieder, der den Profitenten selbst beseelte und nach der Absicht jener beseelen sollte, die die promissio iurata abnahmen? War der Akt ein Versprechen, das einem menschlichen Promissar unter Anrufung Gottes als Zeugen gemacht wurde, also einfache promissio iurata? Ist der Profitent willens, Gott, der umgeben von seinen Engeln und Heiligen, zugegen ist, vor den er tritt, ein Versprechen abzulegen? War der Akt also eine promissio deo facta [4])? Wir können die Anwendung des biblischen Wortes vom „Geloben“ [5]) sehr wohl als eine der zahlreichen Akkommodationen auffassen; vovere

---

(Bezeichnung des Mönchsstandes, vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898, 207) quam professi sumus coram domino nostro. (Den Hinweis auf diese Quelle verdanke ich Herrn Divisionspfarrer Dr. H. Goussen in Düsseldorf). — Im Profeßritus des griechischen Euchologiums wird der Profitent in feierlichen Worten auf die Anwesenheit Christi und der Heiligen aufmerksam gemacht, Goar, p. 474. Vgl. Ps. Clem. de virginit. I 3, 5: quicunque coram deo spondet se servaturum esse castitatem (Pat. ap. ed. Funk, Tübingen 1881, p. 3).

[1]) S. Augustinus Enarr. in ps. 75, Migne PL 36, 967, vgl. ferner: Monita S. Pachomii (Holstenius, Codex Regularum, Rom 1661, I 95): ne ergo tantummodo credulitatem fidei in tempore laetitiae teneamus et in tempore tribulationis ab eadem recedamus. Scriptum est enim: si voveris votum domino . . . Vgl. hierzu das einfache polliceri, promittere, profiteri ibid. p. 96: memores ergo simus . . . professionis nostrae, quemadmodum deo polliciti sumus deservire. Reg. S. Pachomii (Holst. I 91): si quis promiserit se observare regulas monasterii. Regula Caesarii Recap. 8 (Holst. III 37): si prompta et libera voluntate professa fuerit, se omnia Regulae instituta completuram.

[2]) S. Basilius Reg. fus. tr. interr. XIV, XV PG 31, 952.

[3]) S. Hieronymus ep. 14, 6 PL 22, 351: se perfectum fore deo pollicitus. Vgl. Explication de la Règle de S. Benoît (par un Bénédictin, Paris 1901), p. 224—236. Eucherius Lugd. hom. 8. ad monachos PL 50, 853: Multum est quod ad eremum veniendo promisimus deo.

[4]) Die Sanktionsformel (obtestatio divini iudicii: Liber diurnus, ed. Theodor Sickel, Wien 1889, Index s. v. obtestatio) entsprach auch dem Gedanken eines votum. Über damnas esto beim antiken iuramentum und votum vgl. Danz, Der sakrale Schutz, 143 f.

[5]) Eccles 5, 3 und 4.

und ähnliche Wendungen in einem allgemeineren Sinne verstehen [1]). Der hl. Hieronymus aber nennt das monachale Versprechen unzweideutig eine promissio deo facta. Der hl. Basilius bezeichnet die Profeß anschaulich als „Vertrag mit Gott“ [2]); „vor dem“ der Mönch sein Versprechen ablegt und „an den“ er es richtet. Stand solchen Auslegungen in der Wirklichkeit nur eine promissio iurata gegenüber, so müssen wir fragen: beeinflußte eine solche Auslegung nicht allmählich auch die Meinung beim Akte selbst? Schaltete sie hier nicht allmählich den menschlichen Promissar aus?

[1]) Zur Kennzeichnung des Sprachgebrauchs vgl. etwa aus den Akten des XV. Konzils von Toledo (688): praefatus princeps Egica in regno adscitus iuramentorum suorum Deo reddidit vota, cum se iustitiam populis redditurum promisit, ac ne quemquam contra iustitiam laederet iurisiurandi assertatione devovit. Mansi, Ampl. coll. Concil. XII col. 18.

[2]) Reg. fus. tr. XIV; s. oben S. 4 A. 4, man beachte die Verbindung von *ἐφ' οὗ* und *εἰς ὅν*. S. ferner ep. I ad mon. laps. PG 32, 364: *μήποτε . . . παραβῇς τὰς πρὸς τὸν θεὸν συνθήκας ἃς ὡμολόγησας ἐπὶ πολλῶν μαρτύρων.* Vgl. auch das Gelübde, das Schenute einführte, die „Diatheke“: „Jeder soll so sprechen: ich gelobe (*ὁμολογεῖν* [= promittere]) vor Gott an seinem hl. Orte, indem das Wort, das ich mit meinem Munde gesprochen habe, mir Zeuge ist . . . Wenn ich übertrete, was ich gelobte (*ὁμολογεῖν*) . . . Gott vor dem ich die Bundesformel (*διαθήκη*) sprach.“ Joh. Leipoldt, Schenute v. Atripe, Texte und Untersuchungen N. F. X (1904) 109. Im Bruchstück einer Profeßansprache Schenutes ist von der *διαθήκη* als Bund mit Gott die Rede. Ebd. 110. Vgl. das Gelübde des Eulogius bei Palladius, historia lausiaca (ed. Butler), c. XXI p. 64, 17: *ὁ οὖν Εὐλόγιος . . . προσεύχεται τῷ θεῷ, καὶ διατίθεται διαθήκην μετὰ τοῦ θεοῦ ὅτι Κύριε, ἐπὶ τῷ ὀνόματί σού λαμβάνω τοῦτον τὸν λελωβημένον καὶ διαναπαύω αὐτὸν μέχρι θανάτου.* c. XXI p. 65, 16: *θεῷ δεξιὰς ἔδωκα.* Eulogius . . . oravit dominum et posuit quasi pactum cum domino dicens . . . Versio lat. antiq. (Rosweyd, Vitae Patrum, Antwerpen 1628, Appendix 997 B). Deo dextras dedi et promisi usque ad mortem tenere et repausare eum. Ib. 998 A. E. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrét.: [Mission archéologique au Caire, Paris, t. IV] p. 628: faire serment en présence du Seigneur de pratiquer des ascèses . . . à l'heure où il établira un pacte en présence du Seigneur. Vgl. in der „Profeß“ des *ἀρχάριος* (Goar 469): *βλέπε, ἀδελφέ, οἵας συνθήκας δίδως τῷ Χριστῷ. ἄγγελοί εἰσιν οἱ ἀπογραφόμενοι τὴν ὁμολογίαν σου, ἣν καὶ μέλλεις ἀπαιτεῖσθαι ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Beim *μικρὸν σχῆμα* (vor den Fragen in der *κατήχησις*): *ἀσφαλῶς οὖν γίνωσκε, ὅτι αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν μετὰ τῆς παναγίας αὐτοῦ μητρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων καὶ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ* (coram deo et angelis, sanctis eius) *ἐνταῦθα πάρεστιν ἐνωτιζόμενος τὰ παρὰ σοῦ ἐκπορευόμενα λόγια· ἵνα ὅταν ἔλθῃ κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς ἀποδώσῃ σοι, οὐ καθ' ὃ μέλλεις συνταγῆναι καὶ καθομολογῆσαι, ἀλλὰ καθ' ὃ ἂν φυλάξαις ἃ ὁμολογήσεις.* Nach der *ὁμολογία*: *βλέπε τέκνον, οἵας συνθήκας δίδως τῷ δεσπότῃ Χριστῷ. ἄγγελοι γὰρ πάρεισιν ἀοράτως ἀπογραφόμενοι τὴν ὁμολογίαν σοῦ ταύτην . . .* wie beim *ἀρχάριος*.

verwandelte ihn in einen bloßen Akzeptanten des Gelübdes? Oder kam er immerhin noch als zweiter Promissar in Betracht? Zu beachten ist endlich noch, daß der Obere dem Mönch als Stellvertreter Gottes gegenübertrat. Auch das legte den Gedanken nahe, in Gott den eigentlichen Empfänger des Versprechens zu sehen.

A. Esmein hat gezeigt [1]), daß das kanonische Recht des Mittelalters das eidliche Versprechen einfach als Versprechen gegen Gott, als „Vertrag" mit Gott allein auffaßte und behandelte. Man konstruierte die Verpflichtung, die gegen jene menschliche Person eingegangen wurde, die im einfachen Versprechen die Rolle des Promissars spielt, als sekundäre Verpflichtung. Nach der einen, herrschenden Lehre erzeugte das eidliche Versprechen eine doppelte Schuld, die ein und dasselbe Objekt hat: die eine, wesentliche, die Hauptschuld, gegen Gott; die andere, nebensächliche und akzessorische, gegen den Menschen. Die andere Doktrin, weniger verbreitet, übertrug aus dem römischen Rechte den Begriff des adiectus solutionis gratia: Gott allein ist Gläubiger beim eidlichen Versprechen; die Partei, die das eidliche Versprechen erhält, wird solutionis gratia berechtigt.

Es entzieht sich meiner Beurteilung, welche Fäden diese abgeschlossene Auffassung des mittelalterlichen Kirchenrechts mit der vorhergehenden Periode verbinden [2]). Sind Rückschlüsse zutreffend, so würde damit wünschenswertes Licht auch auf unseren Gegenstand fallen. Es würde noch verständlicher, als es an sich schon ist, wie nahe in unserem Falle promissio iurata und votum beisammen liegen. Wie dem auch sein mag, soviel ist sicher, daß die Folgezeit mit ihrer einheitlichen Auffassung des monastischen Gelöbnisses als votum nur die Gedanken der Vorzeit zu Ende geführt hat. Wir schließen den Gegenstand, dessen eingehende Behandlung einer Geschichte der monachalen Profeß vor St. Benedikt angehört, mit einer interessanten Stelle Kassians [3]). Er exegesiert dort in einer Erörterung über die

[1]) Nouvelle revue historique de droit français et étranger XII, Paris 1888, 247—277; 311—352.

[2]) Von Interesse ist hier immerhin die Bemerkung B. W. Leists (Gräkoitalische Rechtsgeschichte, Jena 1884, S. 709): „Der gräkoitalische Eidbegriff nimmt ein Sichbinden dem Eidabnehmer gegenüber unter göttlicher Zeugenschaft an; der jüdisch-christliche setzt ein Sichbinden Gott gegenüber unter Assistenz des Eidabnehmers voraus."

[3]) Collatio IX c. 12 (ed. M. Petschenig, CSEL XIII, Wien 1886) 261 [7]: orationes sunt quibus aliquid offerimus seu vovemus deo, quod Graece dicitur εὐχή, i. e. votum . . . oramus cum renuntiantes huic mundo spondemus nos mortificatos cunctis actibus et conversationi mun-

Arten des Gebetes die Stelle I Tim 2, 1 (deprecor itaque primo omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones). „Gebet ist es, wenn wir Gott etwas weihen oder geloben, was griechisch *εὐχή* heißt, d. i. votum. ... So ‚beten' wir, wenn wir dieser Welt entsagen (die *ἀποταγή*, abrenuntiatio) und versprechen, allen Werken und allem Wandel der Welt abgestorben mit ganzer Seele Gott zu dienen. Wir ‚beten', wenn wir versprechen, weltliche Ehre und irdische Reichtümer zu verachten (die *ἀκτημοσύνη*) und in aller Zerknirschung des Herzens und Armut des Geistes Gott anzuhangen. Wir ‚beten', wenn wir versprechen, keuscheste Reinheit oder unerschütterliche Geduld immerdar zu üben, oder wenn wir geloben, aus unserem Herzen die Wurzeln des Zornes oder der Traurigkeit, die den Tod wirkt, von Grund aus zu vertilgen (conluctatio adversus vitia, vgl. Cass. Inst. l. V—XII). Wenn wir dies aus Trägheit nicht einhalten, sondern zu den alten Leidenschaften zurückkehren, so verletzen wir unsere ‚Gebete' und Gelübde, und es wird von uns heißen: besser ist nicht geloben, als geloben und nicht halten." Die Stelle spricht keineswegs im besonderen von (inneren, nicht mündlichen) Gelöbnissen bei der eigentlichen Übernahme des Mönchsstandes durch die Einkleidung, spricht vielmehr dem Zusammenhang nach zunächst von jedwedem derartigen Versprechen eines Mönchs zu jeder Zeit und jeder Stunde des Lebens und des Gebetsverkehrs mit Gott. Sie ist aber insofern beachtenswert, als Kassian auch bei der Einkleidung eines Mönches[1]) die oft zitierten Worte vom Geloben anführt, wo natürlich von der Weltentsagung, der Hingabe alles irdischen Besitzes und dem Leben der Tugend ebenfalls ausführlich die Rede ist. Die vorliegende Stelle bedeutet in dieser Hinsicht nur eine Zusammenfassung der großen Profeßansprache im vierten Buche der Institutionen[1]), in der aber dann die Übernahme

danae tota cordis intentione domino servituros. oramus cum pollicemur seculari honore contempto ac terrenis opibus spretis in omni contritione cordis ac paupertate spiritus nos domino cohaesuros. oramus cum promittimus nos purissimam corporis castitatem seu immobilem patientiam exhibituros esse perpetuo, vel cum de corde nostro radices irae sive tristitiae mortem operantis vovemus funditus eruendas. quae cum desidia resoluti atque ad antiqua vitia recurrentes minime fecerimus, erimus orationum nostrarum ac votorum rei diceturque de nobis: melius est non vovere quam vovere et non reddere. quod secundum Graecum dici potest: melius est non orare te, quam orare et non reddere.

[1]) Inst. IV 32—43 (71—78) (Ansprache des Abtes Pinufius bei einer Aufnahme).

der geschilderten Pflichten eines Mönches zugleich wieder als profiteri coram deo et angelis eius, profiteri coram Christo bezeichnet wird[1]).

2. Die Ausstellung einer Urkunde.

Der Gedanke der Aufnahme beherrscht die *Urkunde*, die der Novize auszustellen hat. Sie ist vielleicht das originalste[2]) Stück im Aufnahmeakt bei Benedikt.

a) Bedeutung und Inhalt.

Die Urkunde wird gewöhnlich einfach als Profeßurkunde bezeichnet[3]). Gewiß ist sie das, aber den Tatbestand erschöpft diese Darstellung nicht.

Wie uns der Name des Schriftstücks zeigt, enthält es nicht bloß eine Beurkundung des Gelöbnisses. Benedikt verlangt nicht einfach eine scriptura, ein instrumentum, documentum, chirografum, eine carta oder cautio. Er schreibt eine petitio vor. Petitio ist der gemeinsame Name der Bittgesuche, die uns aus dem staatlichen und kirchlichen Rechtsverkehr jener Zeit und aus der Alltäglichkeit ihres wirtschaftlichen Lebens besonders bekannt sind. So hießen die Eingaben und Gesuche an den Kaiser und die untergeordneten

---

[1]) Inst. IV 36 (73 [28], 74 [14]).

[2]) Ob interr. XIV Reg. fus. tract. PG 32, 950: *παραδεχθέντα μέντοι εἰς τὴν ἀδελφότητα τούτων ἕκαστον, εἶτα τὴν ὁμολογίαν ἀθετήσαντα, οὕτω χρὴ ὁρᾶσθαι ὡς εἰς Θεὸν ἐξαμαρτόντα, ἐφ' οὗ καὶ εἰς ὃν τὴν ὁμολογίαν τῶν συνθηκῶν κατέθετο* von einer Urkunde die Rede ist (Explication de la Règle de S. Benoît II 219 [2]), scheint mir sehr fraglich. Es findet sich ja auch nicht die leiseste Andeutung davon im Kapitel von der Profeßordnung, das doch sehr ins Einzelne geht. Interr. XV PG 32, 951. — In der Profeß des Euchologium Graecorum kommt den Engeln die schriftliche Aufzeichnung der *ὁμολογία* zu; Goar 379, 383, 407. H. Leclercque glaubt, daß der hl. Benedikt auch die Satzungen von Atripe gekannt habe (Rev. bénéd. 18, 1901, 76—79; Dictionnaire d'archéol. chrét. XXIII, 1911, 3237); doch fehlt bis jetzt der Beweis vollständig (vgl. auch C. Butler, Journal of theol. stud. XII, 1911, 264). So fehlt auch für die Annahme einer Abhängigkeit Benedikts von Schenutes Profeß die Grundlage. Interessant ist wohl, daß zwischen beiden gewisse, freilich leicht erklärliche Ähnlichkeiten bestehen: „vor Gott" — coram deo; „an seinem heiligen Orte" — in oratorio; eine Sanktionsformel, die auf das Gericht Gottes für den Fall der Untreue hinweist; ein Versprechen des Gehorsams und ebenso eine Art Versprechen über das „sittliche Leben": Schenute zählt einige Gebote des Dekalogs auf, für deren Wahl, namentlich was das 7. und 8. betrifft, allerdings der Charakter des damaligen koptischen Volkes maßgebend war, und erinnert sodann in einer allgemeinen Wendung an die Pflicht des Gehorsams. J. Leipoldt, Schenute von Atripe, 109.

[3]) Vgl. Du Cange-Henschel, s. v. petitio VI 296 B.

Behörden[1]), die Bittschriften an den Papst, von denen uns noch eine Anzahl vorliegen, sehr viele in Reskripten erwähnt sind[2]). Petitio hieß auch die Bittschrift, die der italienische Landmann an den Gutsherrn (zunächst den kaiserlichen, später auch an Privatleute und die Kirchen) um Überlassung eines Grundstücks in Emphyteuse zu richten hatte[3]).

Auch unsere Urkunde ist eine petitio, eine Bittschrift[4]).

Wir können sie nach einem anderweitig in der Rechtsgeschichte gebrauchten Ausdruck eine *Bitturkunde* nennen[5]).

Es kann aber in diesem Augenblicke an keine andere Bitte gedacht werden, als an die Bitte um Aufnahme[6]).

[1]) Pauly-Wissowa, RE des klassischen Altertums s. v. epistula. Zu dessen Belegen (Brissonius, de form. 271 f., Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten 327[2]) vgl. z. B. noch Corpus inscriptionum latinarum III Suppl. II (1902) 12132, 12336. C. Theodosianus (ed. Mommsen) X 10, 21. Spangenberg, Juris Romani tabulae negotiorum, Leipzig 1822, 134 sqq: cuius petitionem factam sollemniter ad vestrae laudabilitatis ordinem destinavit. Thiel, p. 944.

[2]) H. Breßlau, Urkundenlehre I, Leipzig 1889, 680 ff., S. Löwenfeld, Epistolae Pontif. Romanorum ineditae, Leipzig 1885, n. 2. 3. 4. 7. 20. 23. 29. usw. Vgl. Thiel, p. 437 sqq., 697, 729, 944 (Exemplare); p. 449 (ep. 35), 453 (ep. 40), 499 (fr. 27), 506 (fr. 43) (Erwähnungen). — Liber diurnus n. X: petitio dedicationis oratorii. — Es ist keine unbegründete Vermutung, daß einst auch im Namen des hl. Benedikt eine solche petitio dedicationis oratorii nach Rom gelangte: bei Gelegenheit der Errichtung der Oratorien auf Montecassino (Gregorii M. l. dialog. II 9, PL 66, 152); vgl. zum bekannten Dekret Gelasius I vom J. 494 (Thiel, p. 360, 375) und zum Alter der form. X: Goetz, Das Alter der Kirchweihformeln X—XXXI des liber diurnus, Deutsche Z. f. KR V (1895) 1—30. — Aus späterer Zeit Registrum Gregorii I. II (index II s. v. petitio). — Andere Ausdrücke für diese Bittschriften sind: preces, libellus (an den princeps); libellus petitorius, petitorium, petitoria insinuatio, petitoria series, supplicatio, insinuatio, suggestio, postulatio (Gr. *ἀξίωσις*, *δέησις*, *αἴτησις*, *ἱκετηρία*). Vgl. noch L. Quicherat, Addenda lexicis latinis 1862, S. 209.

[3]) Vgl. E. Beaudouin, Les grands domaines dans l'empire Romain, Nouvelle revue historique de droit français et étranger XXII (1898), p. 728, 726[3].

[4]) Niemand wird eine einfache Kaufurkunde oder sonst eine einfache Urkunde als „Bittschrift" bezeichnen. Wohl aber gibt es Bittschriften, in denen die Bitte mit irgendwelchen entsprechenden Promissionen kombiniert ist. So der libellus emphyteuticus (Spangenberg, n. LXI, verglichen mit LXII, p. 293—297); die petitio dedicationis oratorii (s. oben S. 10 A. 2); Thiel, p. 440, 697.

[5]) So nennt Brunner die epistula precaria: Deutsche Rechtsgeschichte I[2], Leipzig 1906, 307; 289.

[6]) Vgl. das petere, pulsare usw., auf das in den Zönobien von Anfang an so großer Wert gelegt wird. Beispiele bei Butler, Reg. S. Bened., zu c. 58. Die Benützung dieser editio critico-practica, die in Bälde erscheinen wird

Die petitio kann nur eine Bittschrift um Aufnahme sein. In das Gesuch um Aufnahme ist ein Bekenntnis über das Versprechen einzureihen. Auf dieses Versprechen muß sich die Bitte um Aufnahme stützen können; es ist Vorbedingung der Aufnahme. Beide, Gelöbnis und Bitte, verschmelzen so zu einem einheitlichen Ganzen. Die Urkunde wird zugleich Beweisurkunde für das Gelöbnis und Bittschrift um Aufnahme. Sie verkörpert so die leitenden Gedanken in der Handlung des Aufzunehmenden, Gelöbnis und Bitte.

Ob die Urkunde für die promissio perfizierende Wirkung hat, m. a. W. ob wir eine Profeß vor uns haben, die durch eine zusammengehörende mündliche und schriftliche Form zustande kommt, oder ob die Schriftform eine schlichte Beweisurkunde für eine in sich abgeschlossene mündliche Profeß ist, diese Frage läßt sich wohl erheben, sie aber zu beantworten, fehlt uns eine genügende Handhabe[1]). Man möchte wohl glauben, daß in sich bindend ist, was im Angesichte Gottes versprochen worden; doch ist auch ein eidliches Versprechen nicht undenkbar, das erst durch schriftliche Abfassung giltig wird.

In ihrer Eigenschaft als Aufnahmebitte gehört die Ausstellung der Urkunde wesentlich zum Akte. Die Urkunde ist in dieser Hinsicht Angelpunkt der Handlung und vermittelt ihren Fortschritt.

b) Destinatäre und Zeugen.

Als Destinatär der Urkunde kommt zunächst nur der Abt in Betracht. Er ist das Haupt des klösterlichen Verbandes. Er ist nach der Verfassung der Regula S. Benedicti der alleinige Träger der Gewalt. Ihm steht es darum zunächst auch allein zu, neue Mitglieder aufzunehmen. Er ist endlich der nächste Beweisinteressent, insofern er Träger der Rechte und Pflichten wird, die der Gegenseite aus dem Akte des Promittenten erstehen.

Die Teilnahme der Korporation erklärt sich aus der Natur der Sache leicht, ist aber keine Beteiligung an der Aufnahme selbst, insofern diese bestimmte rechtliche Befugnisse erfordert. Eine aktive

[Freiburg i. B.], verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herausgebers. Bei Benedikt selbst c. 58: si veniens perseveraverit pulsans — persistere petitioni suae. c. 60: si . . . persteterit in hac supplicatione. c. 61: non solum si petierit. Benedikt läßt die petitio, die beim Eintritt stattgefunden hat, vor der (endgiltigen) Aufnahme wiederholen.

[1]) Über die perfizierende Wirkung der damaligen römischen Urkunde s. Brunner, Zur Rechtsgeschichte der römischen und germanischen Urkunde I, Berlin 1880, 60–65; Fortdauer der reinen Beweisurkunde, ebd. 65.

Teilnahme dieser Art wird ihr durch die Verfassung der Regula S. Benedicti nicht zugewiesen. Möglicherweise hat ihre Teilnahme den Zweck eines formellen Zeugnisses[1]).

Die Urkunde wird also ausgestellt[2]) auf den Namen[3]) des Abtes als Destinatärs und Adressaten.

Von großem Interesse ist es aber, daß in der Urkunde noch weitere Destinatäre genannt sind. Es sind dies die Heiligen, von denen Reliquien am Orte vorhanden sind. Diese Heiligen stehen also in einem ganz bestimmten Verhältnis zum Kloster, erscheinen mit dem Abte als Gegenseite und nehmen mit ihm in den klösterlichen Verband auf: ein Seitenstück zu der Ausfertigung von Testamenten auf die Namen von Heiligen, von der uns die bekannte Verordnung Justinians v. J. 530[4]) Kenntnis gibt, und ein Vorläufer eines ähnlichen in der germanischen Welt bald auftauchenden und später so regelmäßigen Gebrauchs[5]).

Dem Namen des Abtes ist der Vermerk seiner Anwesenheit bei der Handlung beizufügen. Der hl. Benedikt schließt sich hier ganz an das damalige römische Urkundenwesen an. Die verborum obligatio konnte nur unter Anwesenden begründet werden[6]). Als später die Urkunde gleichberechtigt neben den mündlichen Abschluß trat, „ging das Erfordernis der Gegenwart beider Parteien auf den Urkundungsakt über“[7]). Die Urkunden tragen deshalb in irgend einer Form das Bekenntnis der Anwesenheit der Gegenseite an sich[8]). Ungefähr gleichzeitig mit der Regula S. Benedicti wird das Gesetz Justinians sein, das einem solchen Vermerk gegenüber den Einwand der Abwesenheit abschnitt[9]).

---

[1]) Vgl. das sacramentum Kassians „coram cunctis fratribus“, coll. XVII 5 (468[3]) und Vita S. Pachomii c. 42: *ἐξωμολόγησον ἐνώπιον κυρίου καὶ τῶν ἀδελφῶν* Act. SS. Maii t. IV 31* D.

[2]) „facere“ terminus technicus des Urkundenstils für „ausstellen“: Brunner, Zur RG der Urkunde, 25.

[3]) Zur Formel „facere ad nomen“ als Bezeichnung des Destinatärs s. Spangenberg, n. LXIV, p. 300 sqq.

[4]) 25 (26) C I 2.

[5]) S. Spangenberg, n. XVII p. 112; Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht II, Berlin 1873, 529[7]; A. Heusler, Institutionen des deutschen Privatrechts I, Leipzig 1885, 314 ff.

[6]) 3 C VIII 38.

[7]) Brunner, Zur RG der Urkunde, 63.

[8]) Gneist, Die formellen Verträge des neueren römischen Obligationenrechts, Berlin 1845, 261; Spangenberg, p. 53, 193, 199, 200, 241, 253, 256.

[9]) 14 C VIII 37 (a. 531). Brunner, Zur RG der Urkunde, 63.

c) Formvorschriften.

Die Bitturkunde entspricht auch in den Formvorschriften dem damaligen Stande des Urkundenrechts. Bei den Beweisurkunden, die der Gegner des Destinatärs ausstellt, liegt die Beweiskraft hauptsächlich in der Handschrift des Ausstellers oder dessen, der als sein Mandatar die Urkunde geschrieben[1]). Diese Urkunde nennt darum behufs Identifizierung des Schreibers dessen Namen. Unterschrift ist an sich nicht erforderlich, da ihr kein weiterer Beweiswert zuerkannt wird, als dem ganz oder teilweise von derselben Hand geschriebenen Texte[2]). Ist der Aussteller aber des Schreibens unkundig, so verlangt eine Konstitution Leos v. J. 472[3]) seine Unterzeichnung. Ähnlich eine Verordnung Zenos v. J. 478[4]) und Justinians v. J. 528[5]).

So verlangt auch der hl. Benedikt vom schreibkundigen Novizen nur eigenhändige Niederschrift, vom nicht schreibkundigen aber Unterschrift durch Handzeichen. Der Schreiber war in diesem Falle wohl in der Rogationsklausel genannt, deren Termini im Regeltexte anklingen[6]).

Zeugen sind nicht erforderlich[7]). Sollte, was immerhin denkbar ist, die Anwesenheit der ganzen Gemeinde den Zweck eines rechtsförmlichen Zeugnisses haben, so genügte es, sie als Zeugen der Handlung in der Urkunde zu erwähnen. Eine subscriptio von Zeugen war entbehrlich[8]).

d) Struktur.

Die alten Aufnahmeurkunden von Montecassino sind uns verloren gegangen. Wenn wir sie auf künstlichem Wege in etwa zu ersetzen suchen, so besitzen wir dafür folgende Bauglieder und Reste.

1. Die Urkunde zerfällt in zwei Teile, in die promissio und in die Bitte[9]). Die subjektive Stilisierung der „Bitte", die ihrem

---

[1]) Brunner, Zur RG der Urkunde 44 und 145. [2]) Ebd. 145.

[3]) 11 C VIII 17; Brunner, ebd. 58.

[4]) 31 C VIII 53; Brunner, ebd. [5]) Brunner, ebd.

[6]) S. unten S. 15 A. 2.

[7]) 11 C VIII 17; 31 C VIII 53. Gneist, Die formellen Verträge, 349. Bei der oblatio pueri verlangt Benedikt die Zuziehung von Zeugen: offerant filium suum coram testibus c. 59.

[8]) Selbst die Erwähnung war nicht erforderlich. Brunner, Zur RG der Urkunde, 39[1].

[9]) Die Bitturkunde des oblatus nahm noch die promissio iurata (promittant sub iureiurando) der Eltern de exheredando filio auf c. 59 (non notae causa, sed ut ei consulant vgl. 18 D XXVIII 2; 47 pr. D XXXVIII 2).

Wesen nach eine epistula ist, mußte auch den ersten Teil ergreifen und ihm die Gestalt einer subjektiv gefaßten carta geben [1]). Das Ganze zeigt so den damals vorherrschenden Typus einer epistula inter praesentes [2]).

2. Das verbum dispositivum, bei dem sich auch Gelegenheit ergab, den Namen des Ausstellers zu nennen, mochte im Präsens oder Präteritum stehen: ego N. N. promitto (— si) [3]). Bei der promissio dürfte wohl auch die Sanktionsformel [4]) nicht gefehlt haben.

3. Nach dem ersten Teil mußte eine Wendung zum Petitum überleiten [5]), falls nicht die Bitte den Text eröffnete und die Beurkundung des Versprechens nachfolgte.

4. An welcher Stelle die Namen der Destinatäre mit dem Präsenzvermerk eingefügt waren, entzieht sich genauerer Angabe. Wir haben Petitionen, die sich ganz der Form des römischen Privatbriefes anschließen, Adressat und Aussteller in der inscriptio an der Spitze: Ille illi oder an Höhergestellte auch illi ille. Andere, namentlich römische Bittschriften nennen den Namen des Adressaten im Verlauf des Textes, wiederholen ihn wohl auch [6]).

[1]) Über die subjektiv stilisierte neurömische carta Brunner, Zur RG der Urkunde, 51f. Die subjektive Fassung, die wir bei der petitio festzustellen berechtigt sind, kann die Frage nicht entscheiden, ob für deren ersten Teil eine dispositive oder reine Beweisurkunde vorliegt. Die römischen Urkunden jener Zeit allerdings hatten, wenn subjektiv stilisiert, fast durchweg dispositiven Charakter (s. oben S. 11 A. 1). Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Urkunde, die uns hier beschäftigt, immerhin ihre Sonderart besitzt nach Inhalt und Zweck, und daß wir aus den gegebenen Anhaltspunkten nur soviel schließen können, daß Benedikt zur Erreichung seines Ziels sich einfach einer üblichen Urkundenform bediente. Andere Urkunden in der Reg. S. Benedicti: donatio (facta sollemniter donatione c. 58), donatio usufructuaria (faciant . . . donationem reservato sibi, si ita voluerint, usum fructum c. 59). Da Schenkungen damals unterschiedslos der Insinuation bedurften, befanden sich im Archiv zu Montecassino auch die betreffenden Gesta.

[2]) Brunner, Zur RG der Urkunde, 52. Gradenwitz, Einführung in die Papyruskunde I 124.

[3]) Brunner, ebd. 51.

[4]) S. oben S. 4 A. 1.

[5]) Solche Formeln sind: quapropter huius serie petitionis imploro vestram, Reatinae civitatis municipes, gravitatem, ut: Spangenberg, S. 136. — quom . . . rogo domine permittas mihi: Brissonius, De formulis et sollemnibus populi Romani verbis, Halle 1755, p. 271. — tantum quaeso: Thiel, p. 438. — Liber diurnus f. X: quapropter quaeso . . . pari prece deposco. — Registr. Greg. I. II 275 (vgl. die griech. Formel *δέομαι οὖν σοῦ*: Klio VI (1906), S. 451.

[6]) Bruns, Die Unterschriften in den römischen Rechtsurkunden, Abh. d. Berl. Akad. 1876, 137. Spangenberg, p. 136, 249, 252. Thiel, p. 438, 729.

5. Urkundenstil war es auch, daß der Aussteller erklärte, er habe die Urkunde mit eigener Hand geschrieben bzw. sie übergeben [1]). In unserer petitio mochte also am Schluß die folgende oder eine ähnliche Wendung sich befinden — der Regeltext kann uns diese Annahme nahelegen: quam petitionem ego N. N. manu mea scripsi et super altare posui. Bei Niederschrift durch dritte Hand wäre dann an deren Stelle die Rogationsklausel getreten [2]).

e) Die Übergabe.

An die Ausfertigung der Urkunde schließt sich deren Übergabe an. Beim Doppelcharakter der petitio liegt dabei ein zweifaches Motiv zu Grunde. Als Beweisurkunde hat sie in die Hand des Beweisinteressenten zu gelangen. Als Bittschrift ist sie zu „überreichen“ [3]).

Bei der traditio cartae findet sich seit dem 6. Jahrhundert die Angabe, sie sei super s. evangelia erfolgt [4]). Der Gebrauch knüpft an das iuramentum super evangelia [5]) an und hat, wie dieses, die Bedeutung einer besonders wirksamen Sanktion.

Die traditio super altare [6]) wird zunächst den gleichen Zweck haben. Ob sie auch mit der oblatio petitionis in ihrer Eigenschaft als Bittschrift in unmittelbare Verbindung gebracht werden darf? Die Bittschrift würde dann in aller Form den Heiligen, an die sie

[1]) quod manu mea perscriptum obtuli. Thiel, p. 697.

[2]) cartulam N. N. ... scribendam dictavi cuique quia ignoro literas, signum feci: Spangenberg, p. 176. Quam epistolam traditionis ... N. N. scrib. dict. in qua subter manu propria signum feci: 249. scribendam dictavi N. N. ... cuique literas ignorans subter manu propria signum feci: 101. Das Kreuzzeichen als signum: Bruns, Die Unterschriften, 127.

[3]) Brunner, Zur RG der Urkunde 86 f., 90 f. über die traditio cartae. — Oblata petitio stehender Ausdruck: s. die Angaben aus Thiel, oben S. 10 A. 2. Löwenfeld, Epp. PP RR n. 7, 20, 23, 29. Registrum Gregorii I. index II s. v. petitio. Liber diurnus, index s. v. petitio. — Beurkundung der oblatio petitionis oben S. 15 A. 1; ferner Thiel, p. 440. Registrum Gregorii I. II 275 sq. — Vgl. die Petition Oxyrrhynchos Papyri I, London 1898, LXXI p. 131 col. I: *τὴν ἱκετηρίαν προσάγω.*

[4]) super s. evangelia traditam vidi: Spangenberg, p. 225 sq. (über das Alter dieser Urkunde — nachjustinianisch — Brunner, Zur RG der Urkunde, 71) hanc cartulam positam super ss. Evangelia Actionariis praefatae ecclesiae ... sub iusiurandum traditam vidi: Spangenberg, p. 181 sq.

[5]) Über diesen Eid: 1, 2 C II 58; 14 § 4 C III 1; Nov. VIII edictum i. f.

[6]) Ein anderes Beispiel dieser Traditionsform aus so früher Zeit ist mir nicht bekannt geworden. Über die spätere Zeit s. Brunner, Zur RG der Urkunde, 92.

ja auch gerichtet ist und deren Reliquien unter dem Altare ruhen, „übergeben“ [1]).

Bei einigen besonderen Rechtsgeschäften war mit der Übergabe der Urkunde ein anderer, sehr einschneidender Rechtsgedanke verbunden. Sie galt als „konkludente Handlung, durch die der Übereignungswille zum Ausdruck“ kommt, als Akt der Entäußerung [2]).

Einige Gründe sprechen dafür, daß der hl. Benedikt mit der traditio petitionis super altare der Symbolik, die in jenen Fällen in der traditio cartae lag, einen neuen schönen und wirkungsvollen Zug beifügen wollte. Er bezeichnet wenige Zeilen später die völlige Entäußerung der Verfügungsmacht über die eigene Person als Wirkung des vollendeten Aufnahmeaktes [3]). Die aszetischen Schriftsteller aus dem Mönchtum bezeichnen die Profeß des Mönchs allgemein als Opfer an Gott, Weihe an ihn, Hingabe in seinen Dienst. Der von Benedikt viel gelesene Kassian verzeichnet diesen Gedanken [4]); mit Vorliebe spricht ihn der hl. Basilius aus [5]), eine der anderen

[1]) Vgl. (aus späterer Zeit) die Übergabe der Urkunde im Lib. diurnus f. LXXXIV p. 93: hanc professionem meam tibi, beate Petre apostolorum princeps . . . obtuli; vgl. auch f. LXXVI, p. 81. Es handelt sich um die Niederlegung einer carta bei der Confessio des hl. Petrus. S. Grisar, Geschichte Roms I, Freiburg 1901, 766.

[2]) Brunner, Zur RG der Urkunde 114—118: Emphyteuse, Kauf des servus apochatus, Freilassung durch Aushändigung der Kaufurkunde an den Freizulassenden — hier darf vielleicht auf die Bestimmung am Schluß von c. 58 Reg. S. Benedicti verwiesen werden: illam tamen petitionem eius . . . non recipiat (der im Widerspruch mit seinem Gelöbnis Austretende) — donatio usufructuaria (vgl. c. 59 Reg. S. Benedicti).

[3]) quippe qui ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum scit c. 58. Vgl. c. 33: quippe quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate. Anlehnung an Kassian: non solum universis facultatibus suis reddatur externus, sed ne sui quidem ipsius esse se dominum vel potestatem habere cognoscat Inst. II 3 (19 [6]). Vgl. coll. XVIII 7, 4 (514 [15]): qui cunctis mundi huius facultatibus absoluti ita se coenobiorum praepositis subdiderunt, ut ne sui quidem ipsius fateantur esse se dominos. ibid. 7 [7] (515 [19]): ut quemadmodum sui, ita etiam eorum, quae proprio sudore conquirunt, potestate priventur. coll. XXIV 23 (698 [22]): nostri ipsius non esse nos dominos. Inst. IV 20 (61 [6]): non solum enim seipsos non esse suos, sed etiam omnia quae sua sunt credunt domino consecrata.

[4]) qui omnia sua domino secum pariter obtulerunt coll. XXI 29 (605 [4]); vgl. A. 3 Schlußsatz.

[5]) Reg. S. Basilii interprete Rufino (Holst. I 192) VII. interr.: ex qua aetate oportet nosmetipsos offerre deo . . .? Am gleichen Orte: infantes ab ipsis parentibus oblatos. In den griech. Regeln und den übrigen Schriften des Heiligen ist der Gedanke ungewöhnlich häufig.

von Benedikt fleißig zu Rate gezogenen Autoritäten. Nicht minder benützen die Väter nahezu allgemein liturgische Formen, um Gehalt und Wirkung der monachalen Gelübde zu bezeichnen [1]). Der Altar eignete sich natürlich besonders, jener Idee (deo se offerre, consecrare, dicare) Ausdruck zu geben. Bei der Oblation des Knaben wird der Altar ebenfalls in die Rechtssymbolik einbezogen [2]). Tritt hier der Oblationsgedanke auch viel sinnfälliger und klarer hervor durch die Opfergabe und die Einhüllung der Hand des Knaben und der Bittschrift in das Altartuch, so sind Rückschlüsse auf den Akt des Novizen vielleicht doch erlaubt: der Handlungsfähige legt die Bitturkunde mit eigener Hand auf den Altar; die Hand des nicht handlungsfähigen samt der Bitturkunde wird von den Eltern in das Altartuch eingehüllt.

Die Idee höherer, ja höchster Sanktion verband sich dabei aufs natürlichste mit dem Opfergedanken, wie dies in anschaulicher Weise von der Regula Tarnatensis bei der Vermögensübergabe ausgedrückt wird [3]).

Das Aufnahmegebet.

Mit der Übergabe der Bitturkunde sind die rechtsförmlichen Handlungen des Petenten abgeschlossen. Ihnen wird sich alsbald die Aufnahme anschließen. Zuvor jedoch schaltet der hl. Benedikt eine kleine Gebetsfeier ein. Der wichtige Moment der Aufnahme steht bevor, und darum darf in diesem Augenblicke das Gebet nicht fehlen [4]). Es ist in eine Art klösterlicher Liturgie gekleidet. Ein kurzes Psalmwort wird vom Hauptbeteiligten angestimmt und von der ganzen Gemeinde dreimal wiederholt; in der Zeremonie der prostratio erfolgt auch die Bitte an jeden Einzelnen um sein

[1]) Vgl. Mausbach, Ethik des hl. Augustinus I, Freiburg 1909, 370.

[2]) Reg. S. Benedicti c. 59: si quis . . . offert filium suum deo in monasterio, si ipse puer minori aetate est, parentes eius faciant petitionem, quam supra diximus, et cum oblatione ipsam petitionem et manum pueri involvant in palla altaris et sic eum offerant.

[3]) Reg. Tarnatensis c. 1: oblationem eius ad integrum devotio sincera commendet et super altare statuat, unde reposci aliquid sacrilegium iudicatur. (Holst. II 179 sq.)

[4]) Vgl. prol.: . . . inprimis ut quidquid agendum inchoas bonum, ab eo perfici instantissima oratione deposcas; und ebd.: quod minus habet in nos natura possibile, rogemus dominum ut gratiae suae iubeat nobis adiutorium ministrare.

Gebet. Wir finden diese schlichte Form klösterlicher Liturgie auch sonst in der Regel des hl. Benedikt verwendet [1]). Das Gebetswort soll dabei möglichst dem Augenblicke sich anpassen, seinen Gedanken aufgreifen und kundgeben. Auch diese Zwischenhandlung, die nicht rechtsförmlich, sondern rein liturgisch ist, steht ganz unter dem Gedanken der Aufnahme, näherhin der Bitte darum. Man kann den Wortlaut des Psalmverses und seinen Anschluß an die Niederlegung der Urkunde auf den Altar betonen und ihn als eine Art verbum solemne zur Handlung betrachten. Gott ist, wie die Regel es öfters ausspricht [2]), das eigentliche Haupt der klösterlichen Gemeinde. An ihn richtet sich daher in letzter Linie die Bitte um Aufnahme. Ihm hat der Novize Person und Eigen zum Opfer gebracht, seinem Dienste sich geweiht. Gott möge ihn daher in Gnaden aufnehmen, unter seine Diener einreihen. Jene, die seine Mitarbeiter sein werden, unterstützen ihn mit ihren Gebeten.

So kommt neben den feierlichen juristischen Formen auch die Wärme der religiösen Handlung zur Geltung, wie nicht minder die Liebe der gemeinsamen Fürbitte, die die Herzen zusammenschließt, in der kleinen klösterlichen, wie in der großen kirchlichen Gemeinschaft. Es sei daran erinnert, daß bei wichtigen liturgischen Handlungen der Kirche vor dem Hauptakte selten die Aufforderung zum gemeinsamen Gebete für die Beteiligten fehlt [3]).

II. Die Aufnahme.

Nach Vollzug der Solemnitäten, die die Willenserklärungen des Aufzunehmenden enthalten, und nach dem Aufnahmegebete erfolgt die Aufnahme. Sie liegt in der Annahme der Bitturkunde und schließt natürlich die Akzeptation der Gelöbnisse in sich.

---

[1]) c. 35, c. 38. Die prostratio mit der Bitte um das Gebet bei der Wiederaufnahme nach dem zeitweiligen Strafausschluß c. 44.

[2]) c. 2: Christi ... agere vices in monasterio (creditur abbas). — quidquid in ovibus paterfamilias (Gott) utilitatis minus potuerit invenire. — sub uno domino aequalem servitutis militiam baiulamus. c. 64: cui redditurus est rationem villicationis suae (abbas). c. 1: dominicis (inclusi) ovilibus.

[3]) Weihe des Diakons: Duchesne, Origines du culte chrétien[3], Paris 1903, 355; des Priesters: 358; des Bischofs: 360. Vgl. ferner 364, 366, 368, 369, 371, 374, 426 (Velatio virginum).

Die Annahme der Bitturkunde erfolgt entweder stillschweigend als naturgemäße Antwort auf die Überreichung oder sie gibt sich ebenfalls durch eine rechtsförmliche Handlung kund. In der Tat bemerkt eine spätere Stelle des 58. Kapitels, daß der Abt die Urkunde vom Altare nimmt [1]). Es ist möglich, daß dies ebenfalls in Form einer Solemnität geschah, die alsdann die rechtsförmliche Aufnahme erklärte und vollzog.

[1]) illam . . . petitionem eius, quam de super altare abbas tulit.

Zweiter Teil.

Conversatio morum.

In der benediktinischen Profeß, wie sie im Anschluß an das 58. Kapitel der Regel des hl. Benedikt heute abgelegt wird, befindet sich an zweiter Stelle das Gelübde der „conversio morum", der „Bekehrung der Sitten". Man wird finden, daß der Ausdruck kein ganz gewöhnlicher ist. Doch kann über seinen Sinn ein eigentlicher Zweifel nicht bestehen. Niemand wird es unzutreffend nennen, wenn darunter allgemein das Streben nach sittlicher Vervollkommnung verstanden wird. In diesem Sinne bildet das Gelübde die Seele des Ordenslebens und in diesem Sinne wird es im Benediktinerorden heute und seit Jahrhunderten abgelegt.

Nun haben die Arbeiten an der Textgestalt der Regel des hl. Benedikt gezeigt, daß die ursprüngliche Lesart lautete: de **conversatione** morum suorum [1]). Ist also der Sinn des Gelöbnisses ein anderer? Was verstand der hl. Benedikt unter dem Versprechen „über die conversatio morum"? Diese Frage wurde zu einer gewissen Zeit eine Schwierigkeit für unsere Vorfahren [2]). Wir versuchen sie im folgenden zu beantworten, und wenn sich dabei manche Verwicklungen ergeben, so möge das eine gewisse, scheinbar vielleicht zu große Vorsicht im Fortschritte der Untersuchung rechtfertigen.

I. Conversatio.

Conversatio, das der späteren Latinität angehört, hat sich im Laufe der Zeit zu umfangreicher Bedeutung entwickelt. Der Thesaurus linguae latinae bietet folgende Liste [3]): conversatio (a conversari) 1. = commoratio, convictus, societas conversantium,

[1]) Edmund Schmidt O. S. B., Regula S. Patris Benedicti, Regensburg 1880, p. 60a. Regulae S. Benedicti traditio, Montecassino 1900, f. 69v n. 55.

[2]) Ildefons Herwegen, Profeßformel, II. Teil I.; s. unten.

[3]) Thesaurus linguae latinae IV 850—853.

familiaritas. a. im eigentlichen Sinne; b. = commercium, usus. 2. = ratio agendi, vivendi, mores, consuetudo, condicio, status. notabilia: a. de re publica[1]); b. = professio; c. condicio civilis; 3. = observatio, studium, exercitatio, disciplina[2]).

Eine bevorzugte Stellung nimmt das Wort in der Literatur des alten Mönchtums ein. Nirgends wohl ist es so häufig gebraucht worden wie hier, man wird kaum eine Schrift aus diesem Literaturkreise lesen, in der es nicht, bisweilen aufs reichlichste, zur Verwendung kommt. Man kann es zur „Klassensprache" des Mönchtums rechnen. Auf diesem Gebiete hat die Erweiterung der Bedeutung damit abgeschlossen, daß es einfachhin zur Bezeichnung des Mönchslebens gebraucht wird[3]).

II. Conversatio und conversio.

Gewöhnlich wird es nicht schwer sein, die Bedeutung von conversatio im einzelnen Falle festzustellen. Schwierig wird die

[1]) Bei Palladius hist. mon. I, 6 p. 272 D (grandem vitae — em *(μεγάλην πολιτείαν)* Tabennensiotas habere) ist conversatio richtiger mit Butler, Hist. laus. I 238 im Sinne von „Lebensweise" zu verstehen. Vgl. Pistis Sophia (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte, Koptisch-gnostische Schriften I, Leipzig 1905) 175, 26: wenn er in „großer" Lebensweise *(πολιτείᾳ)* . . . ist. Apophthegmata Patrum libell. XIII 4 (Rosweyd, Vitae Patrum, l. V. p. 615 A): videntes magnam conversationem Abbatis Moysis. V. S. Pachomii (Rosweyd, Vitae Patrum, l. I. p. 124 A/B): eligebantur magnae conversationis viri.

[2]) Als griechische Synonyma nennen die Glossen *ἀναστροφή, διαγωγή, βίος, συναναστροφή.* Thes. l. lat. IV 850. Der gewöhnliche griechische Ausdruck für conversatio = ratio vivendi ist *πολιτεία*, in der griechischen Literatur ebenso häufig, wie jenes in der lateinischen. *Βίος καὶ πολιτεία* — vita et conversatio regelmäßiger Titel der Heiligenbiographien: *βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου* des hl. Athanasius, PG 26, 837; Beispiele im Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae, Brüssel 1899; Analecta bollandiana XXVIII (1909) 354—393; Einhardi praefatio in Vitam Caroli Magni PL 97, 26. — Conversatio in den Bibelübersetzungen: Hermann Rönsch, Itala und Vulgata, 2. Ausgabe, Marburg 1875, 310.

[3]) Vgl.: ille minor (sc. aetate) in conversatione primus est (voraus geht: minor . . . primus coeperat conversari): Rosweyd, Vitae Patrum, p. 608 A n. 113; sicut dum in palatio esset, nemo melioribus vestibus eo utebatur, ita et dum in conversatione moraretur, nemo eo vilius tegebatur: ib. 620 B n. 6; qui primitias habent conversationis: ib. 619 A n. 15; mediocri tempore conversationis tuae una regula ieiunii sit tibi: ib. 603 B n. 72. ne conversationis nomen ad hoc assumpserit, ut gravius sub sacra professione delinqueret: Eucherius Lugd. hom. 4. ad monachos PL 50, 844.

genaue Ermittelung des Sinnes aber bisweilen dadurch, daß conversatio auch synonym mit conversio gebraucht wurde [1]).

Dieser Umstand und wohl auch Einflüsse paläographischer Natur, sowie der sachlich oft nahe beisammen liegende, nur durch eine feine Linie getrennte Sinn [2]) haben bewirkt, daß conversatio zum Störenfried in den Handschriften geworden ist. Man sehe, um dieses fortwährende Hin- und Herschwanken der Lesarten zu beobachten, z. B. den II. Band der Werke Kassians in der Wiener Väterausgabe [3]) ein.

III. Conversatio morum.

Wir gehen nunmehr zu unserer Stelle über. Was versteht der hl. Benedikt unter dem Versprechen „über die conversatio morum"?

1. Conversatio in der Regula S. Benedicti.

In der Regel des hl. Benedikt erscheint conversatio an zehn Stellen. Neben jener, die den Gegenstand unserer Untersuchung bildet, sind es folgende:

1) prol. c. fin.: processu vero conversationis et fidei dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum dei. 2) c. 1. c. fin.: de quorum omnium horum miserrima conversatione melius est silere quam loqui. 3) c. 21 init.: elegantur de ipsis fratres boni testimonii et sanctae conversationis et constituantur decani. 4) c. 22 init.: lectisternia pro modo conversationis secundum dispensationem abbae sui accipiant. 5) c. 73 init.: regulam . . . hanc descripsimus, ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstremus habere. 6) ibid.: ceterum ad perfectionem conversationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum

[1]) Thes. l. lat. IV 850, 54—70. Zu eng Thes. l. lat. IV 850 [66] sqq: „conversatio i. q. conversio: de introitu in vitam monachorum". Richtiger IV 855 [84]: vita ac consuetudo monachi aut introitus in vitam clericorum vel monachorum.

[2]) Mit Vollzug der conversio beginnt die conversatio.

[3]) Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum XIII. z. B.: p. 70 [10], 72 [7, 13], 73 [1], 79 [2], 87 [8], 558 [5], 568 [21], 573 [22], 584 [24], 675 [2], 689 [16, 25]. CSEL XVII p. 75 [8]. Vgl. ferner Concilia aevi merovingici MG Lgg III, I: 36 [20], 75 [3, 4], 76 [16], 81 [13], 103 [14]. Vita S. Melaniae (ed. M. Card. Rampolla, Rom 1905) p. 1 [2], 9 [12]. Hieronymus, Vita S. Hilarionis PL 23, 29, 1 A. Registrum Gregor. I MG Ep. I 107 [11]; II 203 [18], 140 [26].

patrum, quarum observatio perducat hominem ad celsitudinem perfectionis. Die Handschriften, die überhaupt in Betracht kommen können [1]), sind bis hierher über die Lesart einig. 7) c. 1 init.: heremitarum horum, qui non conversationis fervore novitio, sed monasterii probatione diuturna, qui didicerunt [2]). Nur Handschriften untergeordneten Ranges lesen conversionis; die besten Vertreter der reinen und der interpolierten Fassung bieten unsere Lesart. 8) c. 63 init.: ordines suos in monasterio ita conservent, ut conversationis tempus, ut vitae meritum discernit utque abbas constituerit. Von den wichtigeren Handschriften lesen nur zwei Vertreter der interpolierten Fassung [3]) conversionis. 9) c. 58 init.: noviter veniens quis ad conversationem. Es dürfte über die Lesart kein Zweifel bestehen. Von den drei bedeutenderen Handschriften, die conversionem lesen, gehört die eine der interpolierten Fassung an [4]); unter den beiden anderen [5]) befindet sich der gerade in solchen Dingen unzuverlässige Codex von Tegernsee. Auch ist der Grund der Abänderung leicht ersichtlich [6]). Das Ergebnis der Untersuchung des Textes wäre also, daß Benedikt nie conversio geschrieben hat. Das Resultat ist, selbst wenn ihm nur höchste Wahrscheinlichkeit zukäme, nicht ohne Bedeutung für unsere Frage. Was im einzelnen Falle den Sinn von conversatio betrifft, so ist er wohl einem Zweifel enthoben in n. 3. Der Zusammenhang und der Ursprung [7]) der Stelle legen gleich nahe, daß hier von der Lebensweise im gewöhnlichen Sinne die Rede ist. Auch n. 2 dürfte hieher zu stellen sein. In n. 5, 6 und 1 tritt das Wort in besonderer Bedeutung auf. Es ist in prägnantem Sinne vom aszetischen, der Frömmigkeit gewidmeten Leben die Rede. n. 8 scheint zunächst ganz klar: es wird sich um die Dauer der conversatio handeln, um die Zeit, die der einzelne im Mönchsstande bzw. im klösterlichen Leben zugebracht hat. Nach ihr, der „An-

[1]) St. Gallen 914 und sämtliche, die E. Schmidt in seinem reichen Apparate beigezogen.

[2]) Über den unvollendeten Bau der Stelle s. L. Traube, Textgeschichte der Regula S. Benedicti [2] (Abh. der Bay. Akad. der Wissensch., philos.-philol. und hist. Kl. XXV 2), München 1910, 84 f.

[3]) Verona LII (50) und St. Gallen 916.

[4]) St. Gallen 916.

[5]) Wien 2232. (Tegernsee 1408) München lat. 19408.

[6]) S. unten S. 24.

[7]) Kombination aus Ex 18, 21: constitue . . . decanos, 18, 22: leviusque sit tibi partito in alios onere und Dt 1, 13: viros sapientes . . . et quorum conversatio sit probata; 1, 15: constitui eos . . . decanos.

ciennität", richtet sich die Rangordnung. Aber gerade hier ist der Punkt, wo wir durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß conversatio vom hl. Benedikt auch synonym mit conversio gebraucht wurde. Im Laufe desselben 63. Kapitels heißt es nämlich zusammenfassend: reliqui omnes ut convertuntur ita sint, ut verbi gratia qui secunda hora diei venerit in monasterio, iuniorem se noverit illius esse, qui prima hora venit diei, cuiuslibet aetatis aut dignitatis sit. Der Eintritt in das Kloster (in den Mönchsstand) heißt ganz gewöhnlich eine „Bekehrung", conversio [1]; das Zeitwort ist converti [2]. Die Eintrittsstunde, der Zeitpunkt der conversio, dient also dem hl. Benedikt als Hauptprinzip der Rangordnung [3]. Dies ist der Grund, warum spätere Handschriften hier (in n. 8) conversatio durch conversio ersetzt haben. Ob mit Recht? Spricht der hl. Benedikt selbst hier von der conversio, stellt er deren Zeitpunkt als Norm für die Rangordnung auf? oder denkt er an die conversatio als die Dauer des Klosterlebens, die dem einzelnen seinen Platz anweise? Es soll zugegeben werden, daß bei der so außerordentlich nahen Verwandtschaft der sachlichen Bedeutung von conversatio (conversari) und conversio (converti) sogar im gleichen Kapitel ein Übergleiten vom einen auf das andere, hier von conversatio auf converti, nicht unmöglich ist. Wahrscheinlich ist es nicht. Lassen wir aber die Frage hier vorläufig im Interesse der Klarlegung des Problems offen. Unmittelbar mit dieser Stelle verwandt ist n. 4. Im Kapitel 63 bestimmt Benedikt, daß an allen übrigen Orten, die er nicht besonders namhaft gemacht hat, das gleiche eben bezeichnete Prinzip der Rangordnung gilt. Auch in der Schlafzelle, so bestimmt er hier, soll es zunächst so sein. Die Lagerstätte soll jeder nach dem gleichen Prinzip der Rangordnung erhalten, wie es sonst gilt, dem der conversatio. Ausnahmen bleiben hier wie anderswo dem Ermessen des Abtes anheimgestellt [4]. Auch an dieser Stelle lag die Anregung nahe, mit einer Beseitigung der mehrdeutigen Lesart einer gewissen Unsicherheit abzuhelfen. Ganz dieselbe Sachlage zeigt sich bei n. 7; der Feuereifer des Anfängers drängt zu unüberlegten Schritten, die

[1]) Thes. l. lat. IV 855 sq.

[2]) Reg. S. Benedicti c. 2: non convertenti ex servitio praeponatur ingenuus. Thes. l. lat. IV 869.

[3]) Vgl. das ganze c. 63 de ordine congregationis.

[4]) Eine weitere Ausnahme wird am Schluß aus Gründen der Disziplin angeordnet, wie es auch c. 63 heißt: adulescentes . . . foris . . . vel ubiubi et custodiam habeant et disciplinam.

Benedikt nicht billigen kann, zu rascher, in Motiv und Vorbereitung unreifer Wahl des Einsiedlerlebens. Benedikt redet im zweiten Glied der Antithese eindringlich der sicheren Erprobung im Kloster das Wort. Damit ist aber nicht völlig entschieden, ob dem Feuereifer der „Bekehrung" gegenüber kluge Behutsamkeit anbefohlen wird, oder gegenüber dem Neulingseifer der ersten Tage und Monate, vielleicht auch Jahre des Klosterlebens[1]). Allerdings spricht die größere Natürlichkeit im Bau der Antithese ganz für die erste Auffassung: dann erhält jedes der drei Glieder der beiden Seiten seinen Gegensatz (convers[at]io — monasterium; fervor — probatio; novitius — diuturna). Ein Unterschied liegt nur im Wortlaut, da auch im ersten Fall die Zeit nicht enger begrenzt werden will als im zweiten.

n. 9: Wer an die Pforte des Klosters pocht, in der Absicht, um Aufnahme zu bitten, kommt, um sich von der Welt zu „bekehren". Er kommt aber auch, um „das Leben eines Mönchs" (die conversatio) zu führen. Es scheint sich nun hier um einen feststehenden Ausdruck zu handeln, und wenn nicht alles trügt, ist dabei von der „Bekehrung" die Rede. Man vergleiche Regula Pachom. 49 Holst. I 70: si quis accesserit ad ostium monasterii volens seculo renuntiare. Reg. Macarii 23 Holst. I 49: si quis de seculo ad monasterium converti voluerit. Caesarii Regula ad mon. I Holst. II 89 Recap. 8 Holst. III 37: si quis ad conversionem (conversationem Butler Reg. S. Bened. zu c. 58) venerit.

Allerdings schreibt Rufinus in seiner Übersetzung der Regula S. Basilii interr. IV tit.: oportet primum renuntiare omnibus et ita venire ad hanc vitam vel conversationem quae secundum deum est; und auch conversatio allein ist bisweilen genau die griechische *πολιτεία κατὰ θεόν*, die conversatio quae secundum deum est.

Wir haben oben gesehen, daß Benedikt conversatio in verschiedenem Sinne verwendet. Wenn wir daher auch hier und überall, wo von der Rangordnung die Rede ist, ebenso bei der Stelle vom Erstlingseifer die Bedeutung von conversio annehmen — diese Auffassung hat gemäß der monastischen Ausdrucksweise unbedingt alles für sich —, so bleibt doch der Gebrauch von conversatio im Sinn von ratio agendi und im Sinne von aszetischer Lebensweise bei

[1]) Vgl. sane est etiam aliud quartum genus, . . . qui anachoretarum sibi specie atque imagine blandiuntur quique in primordiis suis fervore quodam brevi coenobii perfectionem videntur expetere. coll. XVIII 8[1] (516[15]).

Benedikt bestehen. So ist noch ein ziemlich weiter Weg, bis wir ein Urteil fällen können, was der hl. Benedikt mit dem „Versprechen über die conversatio morum" gemeint hat.

2. Einschränkung der Wortinterpretation.

Glücklicherweise läßt sich an unserer Stelle die Wortinterpretation von vornherein auf zwei Möglichkeiten einschränken. Conversatio ist entweder synonym mit conversio, und die spätere Ersetzung des zweideutigen Ausdrucks durch den unzweideutigen hat durchaus, auch dem Wortsinne nach, das Richtige getroffen. Oder es liegt im gewöhnlichen Sinne vor und dann kann unter den verschiedenen Bedeutungen nur jene von ratio agendi in Betracht kommen.

Wir wären dann gezwungen, den Zusatz morum suorum als explikativen Genitiv anzusehen, im Sinne einer schärferen Fassung, einer Einschränkung des allzu generellen Ausdrucks: statt eines Versprechens über den Lebenswandel im allgemeinen fordert Benedikt — er wird dazu irgendwie inspiriert gewesen sein — ein solches über die sittliche Lebensführung, über das Leben der Sitten [1]).

3. Der Kreis der Pflichten in der Regel des hl. Benedikt und das 2. Glied seiner Profeß.

Die conversatio morum ist ohne Zweifel für den hl. Benedikt ein zentraler Begriff des klösterlichen Lebens. Wenn er sie neben der Beständigkeit, auf die er so hohen Wert legt, und der er durch ein eigenes Gelöbnis eine feste Stellung im Organismus des zönobialen Lebens gegeben, und neben dem Gehorsam, den er das Hauptmittel des Zönobiten zur Erreichung seines Zieles nennt, zum Gegenstand eines besonderen Gelöbnisses gemacht hat, so leuchtet die Bedeutung, die er ihr beilegt, von selbst ein.

Es ist also unsere nächste Aufgabe, den Stoff seiner Regel zu zerlegen, um irgendwie auf diesen zweiten zentralen Begriff zu

[1]) Über die vielen Verknüpfungen der Synonyma conversatio, vita, mores und ähnlicher vgl. Thes. l. lat. IV 852 sq. — Neuerdings erklärte C. Butler in einer gelegentlichen Bemerkung seine Ansicht dahin, daß conversatio morum an unserer Stelle dasselbe bedeuten müsse, wie *πολιτεία*: das Gelübde sei nicht ein solches der „Bekehrung", sondern ein Gelübde, „das Leben eines Mönches führen zu wollen" (of leading the monastic life) (Journal of theolog. stud. IX (1907), 33 p. 106). Rein als sprachliche Erklärung verstanden scheitert diese Auslegung am Zusatze morum suorum.

stoßen. Dabei wird uns die Eigenart der Regel, die keine systematischen Auseinandersetzungen bieten will und in ihren Wendungen naturgemäß oft genug knapp und formelhaft ist, zur Vorsicht mahnen in Benützung etwa sich ergebender Anhaltspunkte. Doch wird uns eben diese Eigenart auch davor warnen, klar hervortretende Grundgedanken zu unterschätzen.

Eine vorsichtige Abwägung der Texte wird es uns vielleicht gelingen lassen, der schlichten Darstellung der Regel und der eigenartigen Aussprache, zu der in einem solchen Satzungswerke der Stoff gelangt, Gesichtspunkte abzugewinnen, die bedeutsam genug sind, uns zum Ziele zu führen.

Wir müssen zunächst festhalten, daß die Zönobiten Benedikts von Nursia Mönche sind und die allgemeinen Pflichten des Mönchtums in bestimmtem Umfange mit allen Mönchen teilen. Benedikts Regel ist eine Regula monastica. Er selbst läßt ja darüber keinen Zweifel, spricht bei seiner regelnden Tätigkeit oft von Mönchen [1]) und gebraucht den Begriff des Mönchtums als Maßstab, an dem er in einzelnen Fällen seine Vorschriften abmißt [2]). Wir gehen also mit Recht von jenen Stellen aus, wo er von den Pflichten des Mönchtums im allgemeinen spricht.

a) Allgemeine äußere Übungen. Reinheit des Lebens.

Einen Grundriß dieser allgemeinen Pflichten des Mönchtums entwirft Benedikt gelegentlich im 49. Kapitel seiner Regel, wo er Anlaß nimmt, das Ideal eines Mönchslebens zu zeichnen [3]). „Das Leben des Mönchs müßte jederzeit eine Beobachtung der Quadragesima sein.“ Was die übrigen Christen in jenen 40 Tagen zu tun angehalten werden, ist Vorbild für einen Mönch. Benedikt führt

[1]) monachorum . . . primum (genus) coenobitarum c. 1; si omni . . . extremitate contentus sit monachus c. 7 grad. 6; ferner: ibid. gradus 8. 9. 11. 12. und Schluß; nimis inertem devotionis suae servitium ostendunt monachi, qui minus a psalterio . . . c. 18 fin. parati sint monachi semper c. 22 fin. Vgl. weiterhin: c. 39, 40, 41, 42, 49, 54, 61, 69, 73.

[2]) Vgl. c. 40, 48 fin., 55: sufficere credimus monachis; sufficit enim monacho.

[3]) licet omni tempore vita monachi quadragesimae debet observationem habere, tamen quia paucorum est ista virtus, ideo suademus istis diebus quadragesimae omni puritate vitam suam custodire, omnes pariter et negligentias aliorum temporum his diebus sanctis diluere. Quod tunc digne fit, si ab omnibus vitiis temperamus, orationi cum fletibus, lectioni et compunctioni cordis, atque abstinentiae operam damus c. 49. Die Stelle ist eine teilweise wörtliche Verschmelzung von Sätzen aus 3 Reden des hl. Leo I. de quadragesima, I, IV, II. Vgl. Butler, Reg. S. Bened., zu c. 49.

die Parallele also aus: weil dazu nicht viele die Kraft haben, soll das Ideal wenigstens in der Fastenzeit möglichst verwirklicht werden. Es geschieht dies dann, wenn man sein Leben in aller Reinheit bewahrt; „wenn wir uns von allen Fehlern freihalten, dem Gebete mit Tränen, hl. Lesung, der Zerknirschung des Herzens, endlich der Einschränkung der leiblichen Bedürfnisse uns befleißen."

Linien und Farben dieses Bildes sind nicht von Benedikt erdacht. Jeder Zug entspricht den Gedanken des alten Mönchtums. Wenn wir die einzelnen Punkte zusammenstellen, so ergibt sich folgende Summe (pensum servitutis): Reinheit des Lebens, Gebet, Lesung, körperliche Entbehrungen — als solche werden hier von Benedikt erwähnt: Fasten, Wachen, Schweigsamkeit[1]). Dies ist die Formel, die in der Literatur des alten Mönchtums unzählige Male wiederkehrt, wenn wir die gerade im vorausgehenden (48.) Kapitel von Benedikt behandelte Arbeit hinzufügen[2]). An erster Stelle wird von Benedikt Freiheit von Leidenschaften, Reinheit des Lebens genannt.

b) Kampf gegen die Leidenschaften. Militia.

Eine weitere, programmatische Stelle, in der die allgemeinen Ziele des Mönchtums hervortreten, ist das 1. Kapitel. Die Zönobien sind

---

[1]) subtrahat corpori suo de cibo, de potu, de somno, de loquacitate . . . c. 49.

[2]) c. 48: de opera manuum cotidiana. Beide Kapitel hängen auch insofern zusammen, als Benedikt darin Lesung und Arbeit für die Fastenzeit und den übrigen Teil des Jahres regelt. — Über die Formel als „älteste Regel" siehe J. M. Besse, Les Moines d'Orient antérieurs au Concil de Chalcédoine, Paris 1900, 74. Vgl. Athanas. V. Antonii c. 44 PG 26, 908. ibid. c. 3 PG 26, 844. Frequens lectio . . . et meditatio scripturarum, decantatio crebra psalmorum, vigiliarum ac ieiuniorum orationumque sedulitas coll. I 17 (26 [24]). ieiunia, vigiliae, anachoresis, meditatio scripturarum ibid. I 7 (13 [19]); ieiuniorum inedia . . . vigiliarum lassitudo . . . lectio ac meditatio scripturarum . . . labor etiam incessabilis I 2 (8 [29]); vgl. ferner I 20 (30 [22]—31 [13]); famem ac sitim, vigilias et operis iugitatem atque incessabile . . . studium lectionis XII 4 (338 [20]); psalmus, oratio, lectio, remotio cellae VI 10 (164 [5]); XIII 6 (367 [14]); XVII 28 (497 [20]); V 14 (137 [7]). Inst. II 5 (21 [11]). Apophthegmata: monachus . . . habet plurimum apparatum: meditationem divinae legis, psalmodiam, opus manuum, orationem et cetera, quae sunt fundamenta. Rosweyd, Vitae Patrum lib. V, p. 575 n. 18. lectio, vigiliae et oratio . . . esuries et labor . . . psalmodia ib. l. X 598, 20. quomodo oportet monachum sedere in cella? . . . ut faciat opus manuum, et semel comedat et taceat et meditetur ib. 602, 64. secundum virtutem meam

Schulen, in denen der Kampf gegen die verkehrten Neigungen [1]) der Sinne und der Gedanken [2]) gelernt [3]) wird. Den Sarabaiten muß Benedikt vorwerfen, daß sie sich, statt diesen Kampf zu führen, in der Dienstbarkeit der Leidenschaften befinden [4]). Der gleiche Vorwurf fällt den Gyrovagen zur Last [5]). Die Anachoreten, die nach erprobter Schulung aus den Zönobien hervorgehen, führen in der Einsamkeit den Kampf fort [6]).

c) Die Tugend.

a. Beginn und Höhe. Weg zur Vollkommenheit.

Das letzte Kapitel der Regel, ein Schlußwort, bereichert unsere Kenntniss von den Zielen des Mönches um einige positive Züge. Benedikt glaubt sagen zu sollen, daß es höhere Stufen des „Wandels" gibt, als er sie in seiner Regel zum allgemeinen Ziele gesetzt hat. Aber es sind nur Gradunterschiede. Es muß eben auch hier ein Anfang gemacht werden. Auch Benedikts Mönch will den Weg zu Gott wandeln: die Schritte auf

facio modicam regulam (psalmodiae) et parvum ieiunium, et orationem et meditationem et quietem ib. lib. XII. 613, 8. Vgl. ferner: Monita S. Pachomii (Holst. I 96); S. Hieronymi ep. 22 (ad Eustochium) PL 22, 404—405; ep. 125 (ad Rusticum monachum) ib. 1078; V. S. Melaniae (ed. M. Card. Rampolla) c. 23—26, p. 15 sq c. 36 p. 21. *Σύνταγμα διδασκαλίας* PG 28, 835—846; vgl. Stephan Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I, Mainz 1904, 231—234. Fragments de la vie de Moïse (E. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne [Mémoires de la Mission archéol. au Caire t. IV]) p. 694 s. S. auch Franz Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa I, Münster 1896; s. aszetische Richtung, 52 f. Über das Eingreifen des hl. Benedikt in eine den okzidentalischen Verhältnissen entsprechende Ordnung der äußeren Aszese siehe die eingehende Darstellung bei Butler, Hist. laus. I 251—254.

[1]) vitia, die *πάθη* der griechischen Aszetik.

[2]) Vgl. Eph. 2, 3: in quibus et nos omnes aliquando conversati sumus in desideriis carnis nostrae facientes voluntatem carnis et cogitationum *(τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν)*.

[3]) monasterii probatione diuturna (qui — vgl. oben S. 23 A. 2) didicerunt contra diabolum multorum solatio iam docti pugnare . . . contra vitia carnis vel cogitationum.

[4]) pro lege eis est desideriorum voluptas. ibid.

[5]) propriis voluntatibus et gulae illecebris servientes. ibid.

[6]) bene exstructi fraterna ex acie ad singularem pugnam heremi. ibid. Zur militia vgl. die übrigen Stellen: prol. init.: domino Christo vero regi militaturus obedientiae fortissima atque praeclara arma sumis. ibid. c. fin: ergo praeparanda sunt corda et corpora nostra sanctae praeceptorum obedientiae militanda. c. 1: (genus) monasteriale militans sub regula vel

diesem Wege sind die Tugenden [1]). Tugend zu lehren ist der Zweck auch der Regel, die Benedikt geschrieben. Bescheiden schließt sie sich an die großen Vorbilder an: die Hl. Schrift, die Väter, Kassian, Basilius, die Lebensbeschreibungen der alten Mönche. Am Beginn des Weges [2]) wie am Aufstieg zur Höhe stehen so Wegzeichen und Führer: deren Losung ist: Tugend, würdige Sitten, Weg zur Vollkommenheit.

β. Die „Aufgabe". „Bekehrung." Gute Werke.

Besonders wichtig ist das Vorwort der Regel für uns, wenn es sich über deren Zweck ausspricht. Und es tut dies in vollgerütteltem Maße. In der stilistischen Lieblingsform des hl. Benedikt, der Antithese, entwickelt es [3]) nur einen Grundgedanken, die „Auf-

abbate. ibid: didicerunt contra diabolum multorum iam solatio docti pugnare et bene exstructi fraterna ex acie ad singularem pugnam heremi securi iam sine consolatione alterius sola manu vel brachio contra vitia carnis vel cogitationum deo auxiliante pugnare sufficiunt. c. 2: sub uno domino aequalem servitutis militiam baiulamus. c. 58: ecce lex sub qua militare vis. c. 61 med: in omni loco uni domino servitur, uni regi militatur.

[1]) honestas morum — rectissima norma vitae humanae — recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum — instrumenta virtutum — ad maiora . . . virtutum culmina c. 73.

[2]) Benedikt liebt das Bild vom Weg und Wandel. Es tritt stark bevorzugt neben die Bilder des servitium, der militia, der ars. Vgl. prol.: ad eum redeas, a quo . . . recesseras; qui eum sequi noluerint; demonstrat nobis dominus viam vitae; per ducatum evangelii pergamus itinera eius; nisi illuc bonis actibus curritur; ostendentem viam ipsius tabernaculi; currendum . . . est modo; non illico . . . refugias viam salutis; via mandatorum dei. c. 73: ad perfectionem conversationis qui festinat; perducat hominem ad celsitudinem perfectionis; ut recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum; ad patriam coelestem festinas; ad maiora . . . culmina (ein Lieblingsausdruck Cassians; vgl. aus vielen Stellen: coll. p. 295 [11]; 556 [13]; 608 [9]; 611 [17]; 626 [20]; 635 [9]) pervenies. Auch außerhalb des Vorworts kehrt die Metapher häufig wieder. c. 2: ut in melius proficiant. c. 5: quibus ad vitam aeternam gradiendi amor incumbit; angusta via est quae ducit ad vitam; ambulantes alieno iudicio. c. 58: per quae itur ad deum. c. 62: magis ac magis in dominum proficiat. c. 71: per hanc obedientiae viam se ituros ad deum. c. 72: separat a deo, ducit ad infernum; separat a vitiis et ducit ad deum et ad vitam aeternam; qui nos pariter ad vitam aeternam perducat. Hier und im Prolog ist es der bekannte, uralte Gedanke von den zwei Wegen, der häufig anklingt.

[3]) Da nicht das Ganze zum Abdruck gelangen kann, soll eine Inhaltsangabe folgen. Das Vorwort zeigt, in Kürze gesagt, die via salutis. Das Heil *(σωτηρία)* leuchtete dem ganzen alten Mönchtum als Ziel vor. Wie dieser Gedanke durch die ganze Regel Benedikts hindurchgeht, gibt ihr, wie manche ähnliche Züge, die schlichte Einfachheit, die sie an sich trägt. Die Durchsich-

gabe“ [1]), die dem Mönche Skt. Benedikts gestellt ist. Es ist der Gedanke von der observantia bonorum actuum, der in anziehender Schlichtheit und Feinheit zugleich entwickelt wird. „Wende dich ab vom Bösen, tue das Gute!“ [2])

In drei charakteristischen Wendungen eilt die Entwicklung dem Schlusse zu:

Die allgemeine Antwort [3]) auf jene Mahnung besteht in der „Bekehrung“ [4]), in der Tilgung alles dessen, was böse ist [5]), besteht in „guten Werken“ [6]).

---

tigkeit der Vorrede kann durch den raschen Wechsel der Bilder und einige anscheinende Wiederholungen nicht verwischt werden. Zunächst wird der künftige Zönobit als Adressat bezeichnet. An ihn erklingt die Stimme des Herrn. Ihr Leitmotiv ist: Wende dich ab vom Bösen, tue das Gute. Sie ist eine Einladung: vor den Blicken öffnet sich der Weg des Lebens. Glaube und gute Werke sollen den Wanderer gürten. Das Evangelium zeigt den Pfad. Vom Berge winkt fernher das Ziel. Was verschafft dort oben Einlaß? Ohne Sünde wandeln, Gerechtigkeit tun. Zunächst handelt es sich also um Besserung der Fehler, Bekehrung. Mit diesem Worte verklingt die Stimme Gottes an den früh morgens aus dem Schlafe Geweckten; die Stimme, die den „Arbeiter“ auf dem Markte anwirbt.

Ein neues, rasch aufleuchtendes Bild, das schon in der Anrede hervortrat: Kriegsdienst unter den Geboten Gottes. Oder im Bilde des Weges: eiligen Schrittes soll der Wanderer fürbaß gehen. Es handelt sich eben darum, den Aufruf in die Tat umzusetzen.

Da tritt Benedikt vor den Kampfwilligen, vor den Arbeitsbereiten und zeigt ihm seine Schola. In knappen Strichen entwirft er deren Charakterbild und schildert den glücklichen Erfolg beharrlichen Bleibens bis zum Ende.

[1]) habitandi praeceptum — habitatoris officium prol.

[2]) prol. — vgl. Hieronym. ep. 125 (ad Rusticum monach.) PL 22, 1080 (14): amore virtutum vitia superemus. Declina, ait, a malo et fac bonum; quaere pacem et persequere eam. Nisi oderimus malum, bonum amare non possumus. Quin potius faciendum est bonum, ut declinemus a malo. Pax quaerenda, ut bella fugiamus. Nec sufficit eam quaerere nisi inventam fugientemque omni studio persequamur, quae exsuperat omnem sensum. — Benedikt selbst kommentiert sein Psalmenzitat folgendermaßen: ecce pietate sua demonstrat nobis dominus viam vitae. Succinctis ergo fide vel (= et) observantia bonorum actuum lumbis nostris per ducatum evangelii pergamus itinera eius, ut mereamur eum qui nos vocavit in regnum suum, videre . . . nisi illuc bonis actibus curritur, minime pervenitur. prol.

[3]) factis respondere.

[4]) nam pius dominus dicit: nolo mortem peccatoris, sed convertatur et vivat (Ez 33, 11).

[5]) ideo nobis propter emendationem malorum huius vitae dies ad indutias relaxantur.

[6]) Mit Vorliebe betont Benedikt im Prolog die positive Seite, das Tun. prol.: efficaciter comple; agendum inchoas bonum; Zitat aus Ps

Es ergibt sich somit die Notwendigkeit, „Leib und Seele vorzubereiten für den Kriegsdienst im hl. Gehorsam gegen die Gebote [1])."

Es ist demnach meine Absicht, eine Schule des Dienstes des Herrn zu gründen [2]).

γ. Der Dienst des Herrn. Seine Gebote.

Der Dienst des Herrn besteht in der Erfüllung seiner Gebote und Weisungen. Wende dich ab vom Bösen, tue das Gute! heißt die Losung, die des Mönches Schritte lenken soll: was gut ist, zeigen aber Gottes Gebote [3]), zeigt das Evangelium [4]).

Um sie ins Werk zu setzen, den „Dienst" in rechter Weise zu erfüllen, bedarf es der Bildung, der Schulung.

δ. Die Schule.

Nichts anderes bezweckt die „Schule" des hl. Benedikt, als den Dienst des Herrn im Gehorsam gegen seine Gebote, die Übung des Guten (observantia bonorum actuum). Benedikt hofft, daß sich nichts Rauhes und Schweres in seiner Satzung findet. Einige Strenge, die sie enthält, hat den Zweck, „Fehler zu bessern, die Liebe zu schützen" [5]).

33, 14 sq: „deverte a malo et fac bonum, inquire pacem et sequere eam"; observantia bonorum actuum; nisi illuc bonis actibus curritur; Zitat aus Ps 14, 2 sq: „qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam etc."; qui de bona observantia sua non se reddunt elatos; currendum et agendum est modo, quod in perpetuo nobis expediat; c. 2: omnia bona et sancta; in bonis actibus aut obedientia; meliores in bonis actibus.

[1]) ergo praeparanda sunt corda et corpora nostra sanctae praeceptorum obedientiae militanda [= militatura].

[2]) constituenda est ergo a nobis dominici schola servitii. prol.

[3]) Immer kehrt der Hinweis auf die Gebote Gottes als die höchste Norm unseres Handelns wieder. prol.: inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum dei. c. 2: (abbas) nihil extra praeceptum domini . . . debet aut docere aut constituere vel iubere; capacibus discipulis mandata domini verbis proponere, duris corde vero et simplicioribus factis suis divina praecepta monstrare. c. 7: semper sit memor omnia quae praecepit deus; praeceptum domini in adversis et iniuriis adimplentes. cap. 21: in omnibus secundum mandata dei. c. 23: secundum domini nostri praeceptum.

[4]) per ducatum evangelii pergamus itinera eius. prol.

[5]) prol.: si quid paululum restrictius dictante aequitatis ratione propter emendationem vitiorum vel conservationem caritatis processerit.

Die „Schule“ ist also eine solche des praktischen sittlichen Lebens [1]). In diese Schule ruft Gott „seinen Arbeiter“ [2]).

ε. Die Werkstätte. Die geistliche Kunst.

Das in der Wendung vom „Arbeiter“ des Herrn angedeutete und auch im Schlußwort gestreifte [3]) Bild gibt dem bekannten 4. Kapitel seine eigentümliche Fassung. Es besteht aus lauter Geboten und Weisungen, die alle der hl. Schrift entstammen. Es sind die „Werkzeuge [4])“, die der Herr „seinem Arbeiter“ in die Hand gibt. Eine „geistliche Kunst“ [5]) (ein geistliches „Handwerk“, wie der echte Römer sagt) soll gepflegt werden. Die Erzeugnisse können wiederum nur die „guten Werke“ [6]) sein, die uns so oft schon als Programm und Dienstpflicht (officium) entgegengetreten sind. Die Klostermauern sind die Werkstätte [7]). Der Mönch ist der von Gott in Dienst genommene „Arbeiter“, der Tag und Nacht beschäftigt ist, seine

[1]) Vgl. auch die Stellung des Abtes als doctor und magister: prol.: obsculta o fili praecepta magistri. c. 2: abbas nihil extra praeceptum domini . . . debet docere; sed . . . eius . . . doctrina fermentum divinae iustitiae in discipulorum mentibus conspergatur; duplici doctrina . . . praeesse; omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendat; mandata domini verbis proponere; factis divina praecepta monstrare, in doctrina sua namque abbas apostolicam . . . formam servare. c. 5: item dicit doctoribus. cap. 6: loqui et docere magistrum condecet. Gewöhnlich bezeichnet Benedikt den Mönch in seinem Verhältnis zum Abte als discipulus. c. 2: in discipulorum mentibus conspergatur; discipulorum obedientiae etc. cap. 3: sicut discipulos convenit obedire magistro. c. 5: magistri iussio et perfecta discipuli opera etc. Der Gedanke der Stellvertretung auch hier: prol.: ab ipsius (dei) nunquam magisterio discedentes in eius doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes. Neben die lebendige Lehre des Abtes tritt die Regula: c. 3: in omnibus igitur omnes magistram sequantur regulam. Vgl. beim Bilde von der militia: ecce lex sub qua militare vis c. 58; und zusammenfassend c. 1: (genus) monasteriale militans sub regula vel (= et) abbate.

[2]) prol. quaerens dominus in multitudine populi cui haec clamat, operarium suum. Vgl. c. 7: quae dominus iam in operarium suum mundum a vitiis et peccatis spiritu sancto dignabitur demonstrare.

[3]) c. 73: instrumenta virtutum.

[4]) tit.: quae sunt instrumenta bonorum operum.

[5]) c. 4 fin: ecce haec sunt instrumenta artis spiritalis.

[6]) tit.: instrumenta bonorum operum.

[7]) c. 4 fin: officina vero, ubi haec omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii.

„Aufträge auszuführen“ [1]), der von ihm auch den ehrenvollen, ja glänzenden „Lohn“ empfangen wird [2]).

Ohne daß wir künstlich ein System herstellen wollen, ergibt sich mit aller Klarheit folgendes Bild des Gedankens Benedikts: Er will eine Schule gründen, in der es zur Berufsarbeit, zum Mittelpunkt des ganzen Strebens gemacht ist, Fehler zu bessern, die Tugenden zu üben und so ein Leben des Dienstes Gottes im Gehorsam gegen seine Gebote zu führen.

Geben wir diesem Bilde in Kürze Abrundung und Vollendung.

d) Die Hauptzüge der aszetischen Gedankenwelt Benedikts.

Die Grundlage des ganzen Lebenswerkes eines Mönches, wie wir es beim hl. Benedikt finden, ist Trennung vom Dienste der Welt (Gegensatz: seculo servare fidem c. 1). Die hauptsächlichsten aszetischen Übungen sind Gebet, hl. Lesung, Arbeit, körperliche Abtötungen [3]). Obenan steht in dieser Aszetik die Reinheit des Lebens. Sie trat im 49. Kapitel hervor. Sie wird auch im Prolog als Ziel genannt: Austilgung alles dessen, was böse ist (emendatio malorum), Bekehrung, Entfernung der Fehler (emendatio vitiorum) ist „Aufgabe“ [4]). Indem der Abt seinen Schülern die Mittel zur Besserung an die Hand gibt, wird er selbst von Fehlern gereinigt [5]). Wenn

[1]) quae cum fuerint a nobis die noctuque incessabiliter adimpleta et in die iudicii reconsignata.

[2]) illa merces nobis a domino recompensabitur quam ipse promisit: quod oculus non vidit . . . (1 Cor 2, 9).

[3]) Es bedarf kaum des Hinweises darauf, daß sich der ganze Stoff der Regel unter den Gesichtspunkten der inneren Vervollkommnung und der äußeren aszetischen Übungen zusammenfassen läßt, nachdem man die drei Gruppen der Verfassung, Verwaltung und Strafordnung ausgesondert hat. Natürlich sind auch in diesen letzteren die Hinweise auf das oberste Ziel des Mönches zahllos (vgl. z. B. c. 2). Ein Blick in die Regel ergibt, daß Verfassung und Verwaltung des „Hauses Gottes“ (c. 31 fin.) die „Werkstätte“, in der die Tugendarbeit ausgeführt wird, schaffen und erhalten, oder, nach einem anderen Bilde Benedikts, die „schola“ in ihren Grund- und Hauptteilen konstituieren sollen. Der medizinelle Charakter der Strafordnung zielt ebenfalls auf die „Reinigung von Fehlern und Erhaltung der Liebe“ ab. Den übrigen Stoff aber bilden folgende Fragen: wie soll der benediktinische Zönobit den vornehmsten Teil seines „Dienstes“, den gemeinsamen „Gottesdienst“ verrichten? wie soll die Lesung und die Arbeit geregelt sein? — diese drei Beschäftigungen füllen für gewöhnlich das Tagewerk des Zönobiten aus — wie soll das Fasten und die Abstinenz geregelt werden?

[4]) S. oben S. 30 f.

[5]) cum de monitionibus suis emendationem aliis subministrat, ipse efficitur a vitiis emendatus. c. 2.

der Arbeiter des Herrn von „Leidenschaften und Sünden gereinigt“ ist, wird unter dem Walten des Hl. Geistes die vollkommene Liebe in sein Herz einziehen [1]).

Die vollkommene Liebe Gottes, die caritas perfecta, ist also die Krönung der Aszetik, die Benedikt in seiner Regel kundgibt. Im Fortschritte des geistlichen Wandels und des Glaubens läuft man den Weg der Gebote Gottes mit erweitertem Herzen in unaussprechlicher Süßigkeit der Liebe [2]). Der Mönch, der die Tugendwerkzeuge unablässig gebraucht hat, wird am Schlusse jenen Lohn erhalten, der der Gottesliebe winkt [3]).

e) Das Tugendleben im Verhältnis zu Gehorsam und Beständigkeit.

Benedikt mißt dem Gehorsam eine ganz hervorragende Bedeutung für das Tugendleben bei. Er ist die „stärkste Waffe“ [4]). Darum leistet der Zönobit die militia „unter Regel und Abt“. In dieser kurzen Formel gibt Benedikt seine Definition des Zönobiten [5]). Von dieser Definition aus werden alle übrigen Gattungen des Mönchtums ins Auge gefaßt. In helles Licht tritt dabei die Bedeutung des Gehorsams und der Beständigkeit für den „Kampf gegen die Leidenschaften des Herzens und der Gedanken“: im Kloster, also unter Regel und Abt, lernt auch der Eremit den guten Kampf. Ohne Regel, ohne Hirten, ohne Kloster leben die Sarabaiten. Unbeständigkeit ist das Merkmal des Gyrovagen, ihm ist also vollends das Leben nach fester Regel, unter einem Hirten fremd. Diese beiden Ausartungen des Mönchtums „dienen“ denn auch ihren Willkürlichkeiten und Leidenschaften [6]). Die Zönobiten wollen

[1]) ergo his omnibus humilitatis gradibus ascensis monachus mox ad caritatem dei perveniet illam, quae perfecta foris mittit timorem . . . quae dominus iam in operarium suum mundum a vitiis et peccatis spiritu sancto dignabitur demonstrare. c. 7.

[2]) processu vero conversationis et fidei dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum dei. prol.

[3]) illa merces . . .: „quod oculus non vidit nec auris audivit quae praeparavit deus his qui diligunt eum“ (1 Cor 2, 9). c. 4.

[4]) domino Christo vero regi militaturus obedientiae fortissima atque praeclara arma sumis. prol.

[5]) coenobitarum (genus) militans sub regula vel abbate. c. 1.

[6]) de generibus monachorum. Monachorum quattuor esse genera manifestum est. Primum coenobitarum, hoc est monasteriale militans sub *regula vel abbate*. Deinde secundum genus est anachoritarum id est eremitarum horum qui non conversationis fervore novitio, sed *monasterii* probatione diuturna, qui *didicerunt* contra diabolum multorum solacio iam docti *pugnare* et bene exstructi fraterna ex acie ad singularem pugnam eremi securi iam sine consola-

nicht nach ihrem Gutdünken leben oder ihren Begierden und Leidenschaften „gehorsamen", sondern nach fremdem Urteil und Befehle sich richten: deshalb bringen sie ihr Leben in einem Zönobium zu und verlangen, daß ein Abt ihnen vorstehe [1]).

Das 7. Kapitel ist ebenfalls ein Zeugnis für die Bedeutung, die dem Gehorsam zukommt. Drei Stufen dieses Kapitels stehen unter seinem Zeichen [2]). Es beginnt mit der demütigen Unterwerfung unter die Auktorität Gottes [3]) und enthüllt die Bedeutung des Gehorsams für die Herrschaft des Guten im Menschen [4]), im Gegensatz zu den Gefahren und Verkehrtheiten, die vom selbstischen Eigenwillen drohen im Bunde mit dem niederen Begehren [5]). De-

---

tione alterius sola manu vel brachio *contra vitia carnis vel cogitationum* deo auxiliante pugnare sufficiunt. Tertium vero monachorum teterrimum genus est sarabaitarum, qui *nulla regula* adprobati experientia magistra sicut aurum fornacis, sed in plumbi natura molliti adhuc operibus servantes seculo fidem mentiri deo per tonsuram noscuntur, qui bini aut terni aut certe singuli *sine pastore* non dominicis sed suis inclusi *ovilibus* pro lege eis est *desideriorum voluptas,* cum quidquid putaverint vel elegerint, hoc dicunt sanctum et quod noluerint, hoc putant non licere. Quartum vero genus est monachorum quod nominatur gyrovagum, qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et *nunquam stabiles* et *propriis voluntatibus et gulae inlecebris servientes,* et per omnia deteriores sarabaitis. De quorum omnium horum miserrima conversatione melius est silere quam loqui. His ergo omissis ad coenobitarum fortissimum genus disponendum adiuvante domino veniamus. Die Schilderungen dieses 1. Kapitels sind bekanntlich aus folgenden Quellen zusammengestellt: Hieronym. ep. 22, 34; Cassian. coll. XVIII 4, 6, 7; Cassian. Inst. V 36; August. contr. Parm. II 13, 31; cf. ep 93, 14; August. de opere mon. 33; August. Enarr. in Ps 132, 3; vgl. Butler Reg. S. Bened. zu c. 1. Gerade dadurch, daß die Grundlinien der Schilderung fast alle entlehnt sind, tritt der gemeinsame Gesichtspunkt, den Benedikt dabei in ganz selbständiger Weise herausgearbeitet hat, um so schärfer hervor: pugna contra vitia; abbas, regula; stabilitas.

[1]) ut non suo arbitrio viventes vel desideriis suis et voluptatibus obedientes, sed ambulantes alieno iudicio et imperio in coenobiis degentes abbatem sibi praeesse desiderant. c. 5.

[2]) 2. 3. und 4. Stufe.

[3]) timorem dei sibi ante oculos semper ponens sit memor omnia quae praecepit deus; ut fiat illius voluntas in nobis.

Die eigene Arbeit Benedikts tritt auch hier dadurch hervor, daß uns ein Vergleich mit dem Vorbild möglich ist, das ihn zur Darstellung der 12 Stufen anregte. Es ist ein Abschnitt aus Kassians 4. B. der Institutionen c. 39. Benedikt hat mit selbständiger Kraft aus den ziemlich losen Bausteinen, die er hier fand, ein einheitliches Gebäude geschaffen.

[4]) velut naturaliter; consuetudine ipsa bona; delectatione virtutum.

[5]) voluntatis propriae; desideria carnis; cogitationes perversae.

mütige Hingabe an Gottes Gebot und Liebe zu Gott [1]) gibt den Gehorsam ins Herz.

Auch die Beständigkeit erhält ihren Platz im Organismus dieses Kapitels. Bei Schwierigkeiten soll der Mönch um des Herrn willen in Geduld ausharren und nicht weggehen [2]). Er soll sich, wie es anderswo heißt, Gott nicht entziehen, nicht aus seiner Lehre entweichen, vielmehr in seinem Unterricht bis zum Tode im Kloster verharren und am Leiden Christi durch die Geduld teilnehmen, um so auch seines Reiches teilhaftig zu werden [3]). Wie sich Beständigkeit im Verbande und Tugendleben zueinander verhalten, findet gleichsam seinen klassischen Ausdruck in einer Stelle des 4. Kapitels: Die Werkstätte, wo der Mönch die Anweisungen der Hl. Schrift zu einem tugendhaften Leben ins Werk setzen soll, sind die Mauern des Monasteriums und die Beständigkeit im klösterlichen Verbande [4]).

---

[1]) ut quis pro dei amore omni obedientia se subdat maiori.

[2]) si in ipsa obedientia duris et contrariis rebus ... patientiam amplectatur et sustinens non lassescat vel discedat.

[3]) ut ab ipsius nunquam magisterio discedentes in eius doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes passionibus Christi per patientiam participemur. prol.

[4]) officina vero, ubi haec omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione.

Es möchte hier auch der Ort sein, die Vermutung zu erwähnen, der hl. Benedikt habe bei Nennung der schola an die spätrömische Berufskorporation gedacht. Diese Berufskorporationen mußten bei ihrer außerordentlichen Bedeutung im staatlichen Leben wie im Leben der Gemeinden dem Heiligen und vielen seiner Schüler allzu bekannt sein, als daß sie ihm nicht einen willkommenen Anlaß zu fruchtbaren Vergleichen geboten hätten. Die meisten dieser Korporationen waren Verbände von Handwerkern; sie üben eine ars aus, haben bestimmte „Werke" zu liefern, haben ihre Werkstätte, Fabrik, officina. Sie „dienen", wie damals die Berufskorporationen alle, sie „dienen" einem Herrn, dem Kaiser, manche von ihnen „tragen" in seinem Dienste „Waffen" (militant). Wenn man die Redeweise Benedikts vergleicht, so scheint das Bild der Berufskorporation überall deutlich durchzuschimmern: Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii (prol.); omnes sub uno domino aequalem *servitutis militiam* baiulamus (c. 2; vgl. 35 C 4, 65: milites qui sub excelsis magistris militum tolerare noscuntur militiam), hierzu: in omni loco uni domino servitur, uni regi militatur (c. 61). Die Pflichten des benediktinischen Mönches bilden insgesamt das solitum pensum servitutis (c. 49 und 50), die officia (vgl. J. P. Waltzing, Les corporations professionnelles chez les Romains, Brüssel 1896, II 208—223) servitutis (c. 16). Der benediktinische Mönch ist operarius domini; es steht ihm die „officina" des Klosters zur Verfügung mit ihren Werkzeugen zu guten Werken. Auch die „stabilitas in congregatione" hat ihre volle Analogie in der allumfassenden, Person, Eigentum und Familie ergreifenden Gebundenheit der Mitglieder

Die hier vorliegende Mischung zweier Vorstellungen (die Beständigkeit im Verbande — eine Werkstätte) zeigt, welch enge Verbindung im Geiste Benedikts Tugendleben und Beständigkeit eingegangen sind. Kloster — Leben unter Regel und Abt — und beständiges Verbleiben im Verbande dieses Klosters sind nach Benedikts sich stets gleichbleibender Anschauung der Boden, auf dem das Tugendleben des Mönches gedeiht.

an die Korporation (Waltzing, II 285, 298 ss), selbst an die einzelne fabrica (O. Karlowa, Römische Rechtsgeschichte I, Leipzig 1885, 916). Wie der Angehörige der militärischen Berufskorporation (vgl. 6 C 11, 10: qui inter fabricenses militare dicuntur), so „trägt" auch der Mönch „Waffen" im Dienste seines Herrn (militans), sein Leben ist „Dienst" und ist militia. Schola ist der Name eben der besonderen Art von Berufskorporationen, die dem Heere zugeordnet sind (Waltzing, I 55 s, 222[1]). Freilich ist die „Schule" des hl. Benedikt zugleich immer ein Verband von solchen, die nicht bloß das Heer Christi mit den Leistungen ihrer ars unterstützen, sondern auch Mitkämpfer sind. Der Gedanke an die Berufskorporation bei Benedikt ist, wenn er von der ars spricht, wohl gesichert durch den markanten Schluß des 4. Kapitels (siehe oben S. 37 A. 4). Bei der militia mochte das Bild des eigentlichen Kriegsdienstes vorwalten, wenn auch der Gedanke an die militärische Berufskorporation nicht ausgeschlossen zu werden braucht. Die Regel ist, wie das Statut der Korporation (Waltzing, I 335 ss, 371 ss) eine lex (sub qua militare vis). Servire ist t. t. für die Verpflichtung der Mitglieder zu den bestimmten Leistungen der Korporation (Waltzing, I 154, II 267; 245). Auch constitutor, constituere ist t. t. für den, der bei Gründung einer Korporation die Initiative ergreift (Waltzing, I 337). Über die Fortdauer der Berufskorporation nach dem Untergang des weströmischen Reichs, unter den germanischen Herrschern, s. Waltzing, II 346.

Die schola dominici servitii war so ein äußerst glücklich gewähltes Bild. Es deutete mit einem Mal die verschiedensten Analogien an und umfaßte in einer Vorstellung die verschiedenen Vergleiche, die seit alters für den Beruf des Mönches üblich waren: sein servitium, seine militia, seine ars spiritalis. Das Bild ist aber nur Ausdruck der aszetischen Seite des klösterlichen Lebens. Die Verfassung, die dem Verbande Benedikts eignet, stellt das gerade Gegenteil der römischen Berufsgenossenschaft dar. Das Bild der schola war auch insofern sehr fruchtbar, als sich ohne Mühe noch andere Gedanken ausdeuten ließen, die im Worte schola mitklangen. „Schola" war, im engen Anschluß an die militärische Korporation, zugleich auch „Übungsstätte", gymnasium, palaestra, Berufsschule der Korporation. So gehen denn aus der schola Benedikts „wohl ausgebildete" Soldaten Christi hervor, sie haben dort die geistliche militia „gelernt" (c. 1). — Auch Faustus von Reji sagt: si perfectam magni alicuius monasterii scholam vel certe insulanam angelicae congregationis (vgl. die Anachoretengemeinden von Lerin) militiam liceret expetere. Opp. ed. Aug. Engelbrecht, Wien 1891, CSEL XXI 210[5]. Vgl. de palaestra congregationis eremitidis: Sidonius Apollinaris ep. (ad Faustum) IX 3, PL 58, 618; Eucherius Lugd. hom. 4 ad monachos: quod nos in hanc scholam cernimus congregatos, PL 50, 841.

Ergebnisse.

Nach sorgfältiger Beobachtung können wir aus dem Gedankenkreise Benedikts, wie er hier für uns in Betracht kommt, folgende wichtige Züge herausheben.

I. Die Regel des hl. Benedikt stellt den Kampf gegen die Leidenschaften und die Übung des Guten als besondere Aufgabe des Mönches dar. „Austilgung des Bösen", „Bekehrung" ist Aufgabe dessen, der den Weg des Heils wandeln will. Die „Sünden, Fehler, Leidenschaften" der „Sinne, des Herzens, der Gedanken" sind es, gegen die das Streben gerichtet ist. Die Reinheit des Herzens wird gesucht. Den verkehrten Herzensbegierden dienen, würde das Gegenbild zu all dem sein.

Es ist hier beizufügen, daß diese Obliegenheit in der Anordnung der Regel eine eigene Gruppe an hervorragender Stelle bildet: alsbald nach Grundlegung der Verfassung wird sie in ihrem ganzen Umfange vorgeführt.

II. Eine besonders große Bedeutung für diese Hauptaufgabe hat das beständige Bleiben im Verbande und der Gehorsam gegen Regel und Abt.

III. Es könnte demnach nicht überraschen, wenn Benedikt im zweiten Gelöbnis seiner Profeß ein Versprechen über den „Wandel in den Sitten" fordern würde, sei es als „Bekehrung der Sitten", sei es als „Versprechen in bezug auf die sittliche Lebensführung".

IV. Kassian und die sittliche Vervollkommnung.

Mit fürstlicher Beherrschung der Sprache und einem reichen Schmucke von Bildern hat Abt Kassian in seinen Unterredungen mit verschiedenen Vätern des ägyptischen Mönchtums ein Werk geschaffen, das in der Folge trotz der für unser Empfinden zu weit ausgesponnenen Darstellung ein wahres Handbuch, eine Enzyklopädie der monastischen Aszese geworden ist. Namentlich war auch Benedikt von Nursia ein gediegener Kenner Kassians. Er spricht an vielen Stellen dessen Sprache; zahlreiche Reminiszenzen beweisen die intime Vertrautheit, die ihn mit dem älteren Amtsgenossen verband [1]). Im Schlußwort seiner Regel [2]) verweist er unter den

[1]) Vgl. bei C. Butler, Regula S. Benedicti, die Quellenangaben und Parallelstellen.

[2]) c. 73.

Führern zu weiterem Fortschritte auch auf die beiden Hauptwerke des Abtes von Marseille. Unter den Büchern, aus denen er in seinen Klöstern jeden Abend vier bis fünf Blätter vorlesen ließ, nennt er an erster Stelle die „Unterredungen“ [1]). Dieses Verhältnis Benedikts zu Kassian rechtfertigt es, wenn wir im Bestreben, weitere Aufschlüsse über unsern Gegenstand zu gewinnen, unsere Schritte zu Kassian lenken. Wir befinden uns bei ihm an einer Hauptquelle, aus der St. Benedikt seine Kenntnisse über Ziele und Aufgaben des Mönchtums schöpfte. Wir besitzen in dem umfassenden Wissen des fleißig reisenden und emsig forschenden [2]) Mannes zugleich einen Spiegel, aus dem uns zu einem großen Teile die Gedankenwelt des vorbenediktinischen Mönchtums überhaupt entgegentritt [3]).

1. Die allgemeine Aufgabe des Mönchtums bei Kassian.

Versuchen wir das Bild eines Mönchslebens, wie es uns bei Kassian erscheint, wiederzugeben. Wenn jemand dem Rufe der Gnade folgend [4]) die Welt verläßt und sich unter die Mönche Ägyptens einreiht, so erwartet ihn ein Leben, das von hohen Zielen getragen ist.

Sein „Vorsatz“ (propositum, *πρόθεσις, προαίρεσις*), sein neuer „Beruf“ (professio) führt ihn zunächst in eine Welt äußerer aszetischer Übungen, die nicht wenig mit dem bisherigen Leben kontrastieren mag, wenn es sich etwa um einen Ankömmling handelt, wie den früheren Hofbeamten und späteren Anachoreten Arsenius, oder unsern klassisch gebildeten [5]) Kassian selbst, den späteren Jünger des bethlehemitischen Zönobiums.

Wir haben schon einmal [6]) die einzelnen Übungen aufgezählt, aus denen sich die äußere Lebensweise (conversatio, *πολιτεία* i. w. S.) der damaligen Mönche zusammensetzte. Zur körperlichen Aszese

---

[1]) c. 42.

[2]) cum enim velut cupidissimi mercatores plurima illic celeberrimaque coenobia . . . audissemus . . . instituta, continuo quasi navigationem inquisitionis incertae spe maioris lucri persuadente suscepimus. coll. XVIII 1 [2] (506 [14]).

[3]) Über den geschichtlichen Charakter der Institutionen und Collationen s. C. Butler, Hist. lausiaca I 203—206.

[4]) Vgl. de tribus vocationum generibus coll. III 3–6 (69—73); epistola I S. Antonii dicta (version syriaque traduite en français par F. Nau: Revue de l'Orient chrétien 14 (1909) p. 284 sqq) — die 2. Art ist verschieden von der Cassians.

[5]) coll. XIV 12 (414 sq). [6]) S. oben S. 28.

gehören vor allem Fasten und Nachtwachen, beides in verschiedenen Formen (conversatio, *πολιτεία* i. e. S.). Gemeinsame Psalmodie und privates Gebet, Lesung, vor allem der Hl. Schrift, Betrachtung und emsige Handarbeit füllen die Stunden, die nicht der kurzen Ruhe gewidmet sind. Wir wissen, das ist auch die Lebensweise der Mönche Benedikts von Nursia [1]).

Aber diese äußeren Übungen alle sind nicht Selbstzweck. Das Mönchsleben ist eine Kunst, eine Berufsarbeit. Wie nun die Arbeit des Landmanns, das Schaffen und Rechnen des Kaufmanns, die Übungen und Strapazen des Soldaten ein bestimmtes einheitliches Ziel verfolgen, so die Übungen des Mönchs. Sein letztes Ziel (*τέλος*) ist das Reich Gottes, das Himmelreich. Um dies zu erlangen, ist eine nächste Absicht (*σκοπός*) unablässig ins Auge zu fassen. Diese ist ein hohes sittliches Ziel: die „Reinheit des Herzens", die innere Vervollkommnung und Heiligung [2]).

Diese große sittliche Aufgabe wird also im Mittelpunkt des Lebens eines Mönches stehen [3]). Hat er die Welt verlassen, hat ihn in stiller Wüste eine einsame Zelle oder haben ihn die Umhegungen (claustra) eines Zönobiums aufgenommen, so ist dadurch in seinem Äußeren ein vielleicht sehr großer Wandel eingetreten. In seinem Innern kann ein so rascher Wechsel nicht stattfinden.

[1]) S. oben S. 34.

[2]) omnes . . . artes ac disciplinae scopon quendam, id est destinationem, et telos hoc est finem proprium habent. Ad quem respiciens uniuscuiusque artis industrius adpetitor cunctos labores et pericula atque dispendia aequanimiter libenterque sustentat . . . habet ergo et nostra professio scopon proprium ac finem suum, pro quo labores cunctos non solum infatigabiliter, verum etiam gratanter impendimus, ob quem nos ieiuniorum inedia non fatigat, vigiliarum lassitudo delectat, lectio ac meditatio scripturarum continuata non satiat, labor etiam incessabilis . . . non deterret. coll. I (de monachi destinatione vel fine) 2 (8 4—8, 26). Finis quidem nostrae professionis ut diximus regnum dei seu regnum coelorum est, destinatio vero, id est scopos, puritas cordis; ib. 4 (10 5). (Jeiunia) neque . . . ex semet ipsis bona aut propter se necessaria sunt, quia propter adquirendam cordis et corporis puritatem salubriter exercentur. coll. XXI 16 2 (591 25). Nec . . . ut in ipso (ieiunio) spei nostrae terminum defigamus, sed ut per ipsum ad puritatem cordis et apostolicam caritatem pervenire possimus ib. 17 1 (592 16). Omnia namque ob hoc agimus, ut deo cor mundum exhibere possimus coll. XVII, 14 3 (474 19). Sanctificatio: scopos . . . est puritas cordis, quam sanctificationem non inmerito nuncupavit (apostolus; Rom. 6, 22: habentes quidem fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam) acsi dixisset: habentes quidem scopon vestrum in cordis puritate, finem vero vitam aeternam. coll. I 5 2 (11 5—9). Siehe ferner coll. I 7 (13 6, 19).

[3]) destinatio finisque propositi coll. II 26 4 (65 4).

Dieser Wechsel fordert vielmehr lange, mühevolle Arbeit. Es gilt die Tugenden ins Herz zu pflanzen. Die Leidenschaften, entwicklungsfähig zum Guten wie zum Bösen, fordern einen nimmer rastenden Kampf. Die Aufgabe ist uralt. Das Christentum hat sie vor allem in den Mittelpunkt gestellt. Der erste Mönch hat sie in der vollkommenen Erfüllung des Evangeliums zu lösen unternommen [1]).

Als Kassian den Lehren der ägyptischen Väter mit ihrer Fülle von Lebenserfahrung lauschte, hatte diese nächste Aufgabe des Mönchtums bereits eine gewisse theoretische Behandlung gefunden. Eine gewisse Durchdringung und Einteilung des Gegenstandes, eine feststehende Bildersprache, eine ziemlich feste Terminologie hatte sich entwickelt. Die Hl. Schrift bot die Grundlage und lieferte immer neue Anregungen, Allegorien und Anwendungen. Eigene Erfahrung, Belehrung älterer Genossen trat hinzu. Werke der kirchlichen Literatur standen fördernd zur Seite. Die kirchliche Wissenschaft, noch nicht allzu lange zur systematischen Behandlung der ethischen Probleme aufgestiegen, hatte sich auch bei der heidnischen Philosophie, neben der Hauptquelle, der Hl. Schrift und der kirchlichen Lehre, umgesehen. Mancher Ausdruck, manche Fassung des Gedankens ist in die Lehrgebäude der christlichen Ethiker übergegangen.

Uns beschäftigt hier die Darstellung Kassians, die er im engen Anschluß an die Überlieferung gibt [2]), die Lehre, die er in das lateinische Mönchtum des Abendlandes übergeleitet hat.

Wir haben bereits vernommen: als nächstes Ziel stellt er dem Mönchtum — er eröffnet damit die „Unterredungen“ — die „Reinheit des Herzens“ vor. Bei der näheren Darlegung dieser Aufgabe benützt er eine feste Terminologie. Die Wahl des Mönchslebens schließt eine „Entsagung“ in sich (abrenuntiatio, *ἀποταγή*). Nach dem Wort des Herrn entsagt der Mönch allen Verbindungen, die ihn an Haus und Hof, Familie und Heimat knüpfen (*ἀναχώρησις*), entsagt allem irdischen Besitz (*ἀκτημοσύνη*).

Es ist dies die abrenuntiatio prima, die erste Entsagung [3]).

---

[1]) Vgl. Vita Antonii c. 1—7, c. 20, 21; auch coll. XIV 4[1] (400[20]).

[2]) Vgl. coll. praef. 5—6 (4[20–25]).

[3]) prima (abrenuntiatio) est, qua corporaliter universas divitias mundi facultatesque contemnimus. coll. III 6[1] (73[8]). (exire) „de facultatibus mundi huius opibusque terrenis“ ib. 6[2] (73[16]). „corpore parentes, patriam, divitias mundi voluptatesque“ (despicere) ib. 7[5] (76[15]). Vgl. coll. I[5] (11[21]). renuntiatio mundi coll. III 7[6] (77[6]).

Sie heißt auch conversio [1]), weil sie ihrem Wesen nach Bekehrung vom Dienste der Welt [2]), insofern dieser im Widerspruch zur höchsten Aufgabe des Menschen steht, und Hingabe an den besonderen Dienst Gottes (servitium dei) ist [3]).

Einmal entschlüpft unserem Autor für diese erste Entsagung der Ausdruck conversio prima [4]).

Kassian weiß wohl, daß die Güter dieser Welt in ihrem Verhältnis zum Menschen an sich weder gut noch böse sind [5]). Im Innern des Menschen wurzelt das Wesen des Dienstes Gottes. Eine bloß äußere Entsagung (corporalis, localis) [6]) wäre nutzlos.

Die fortschreitende Läuterung der verkehrten Neigungen, die Ausbildung der Tugenden, die abrenuntiatio secunda [7]) hat ihr

[1]) coll. III 5 [1, 2, 4] (72 [5, 7, 13], 73 [1]); XXI 1 [1] (573 [22]), 10 [1] (584 [24]) (var. lectio conversationis improbanda: Petschenig, Cass. de instit. coenob. CSEL XVII, p. 479).

[2]) Vgl. den Gegensatz: servare seculo fidem. Reg. S. Benedicti c. 1.

[3]) domini servitutem meliore adripuisse principio coll. III 5 [2] (72 [10]); vgl. ferner oben S. 7 A. 3.

[4]) si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas secundum evangelicum illud mandatum . . . (Mt 19, 21), ita scilicet abrenuntians, ut ex his nihil penitus mihi reservem . . . et tamen vel impatiens vel iracundus vel invidus vel superbus sim vel aliorum inflammer iniuriis vel quaeram quae mea sunt vel ea qua mala sunt cogitem vel universa quae mihi possunt inferri non patienter libenterque sustineam (1 Cor 13, 3—7) nihil mihi proderit exterioris hominis abrenuntiatio . . . vitiis pristinis involuto, eo quod simplicem substantiam mundi huius primae conversionis fervore contemnens, quae nec bona esse nec mala sed media definitur, vitiosi cordis noxias facultates similiter abicere non curarim. coll. III 7 [10] (78 [17]–79 [4]).

[5]) Siehe vorige A.

[6]) nihil . . . nobis proderit abrenuntiatio corporalis . . . si renuntiationem cordis quae sublimior et utilior est non valuerimus similiter obtinere. coll. III 7 [7] (77 [16, 18]).

[7]) secunda (abrenuntiatio) qua mores ac vitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus coll. III 6 [1] (73 [9]); id est de conversatione et moribus vitiisque prioribus (exire) ib. 6 [2] (73 [18]); Gegensatz: ita plerosque abrenuntiasse conspicimus ut nihil amplius immutasse de anterioribus vitiis ac moribus comprobentur nisi ordinem tantummodo atque habitum secularem coll. IV 20 [1] (115 [10]); (vgl. Hieron. ep. 125 ad Rusticum monachum c. 16 PL 22, 1081: vidi ego quosdam qui postquam renuntiavere seculo, vestimentis dumtaxat et vocis professione, non rebus, nihil de pristina conversatione mutarunt). non multum proderit primam nos abrenuntiationem cum summa devotione fidei suscepisse, si secundam non eodem studio atque eodem impleverimus ardore ib. 7 [1] (74 [17]). pristina vita morumque incontinentiam vel superbia vel impatientia dominante in suis cordibus retinentes ib. 7 [8] (78 [1]); interior quoque noster homo vitiorum suorum divitias quas in anteriore conversatione contraxit universas abiciat ib. 8 [1] (79 [11]).

auf dem Fuße zu folgen. Im Gegensatz zur abrenuntiatio localis oder corporalis ist sie die renuntiatio cordis, abrenuntiatio vitiorum [1]).

Sie trägt aber noch einen andern, höchst interessanten Namen. Mit einem der griechischen Philosophie entnommenen Ausdrucke bezeichnete die alte christliche Ethik ein Leben, das sich äußeren aszetischen Werken und Übungen (opera, labores, studia) [2]) als Hilfsmitteln zur inneren, sittlichen Heiligung hingibt, als *πρακτική* [3]), vita actualis, conversatio actualis [4]). Der Gegensatz ist eine Lebensweise, die von äußeren Werken und Übungen sich der Erforschung und Betrachtung der heiligen Wahrheiten zuwendet, die *θεωρητική* [5]). Jene äußeren Übungen, die der *πρακτική*, dem „Leben des Tuns" eigen sind, haben den Zweck, die innere Vervollkommnung zu fördern. Die Welt des sittlichen Tuns und Lassens, die Welt der *Sitten* ist es, um die sich die vita actualis als um ihren Mittelpunkt bewegt [6]). Die Wissenschaft, die jenes Ziel in geordneter Weise (ratio et doctrina) zu erreichen lehrt, ist die scientia oder disciplina actualis; sie ist deshalb geradezu gleichbedeutend mit der disciplina ethica [7]). So ist auch der „Kampf des tätigen Lebens" (congressio actualis) nichts anderes als der „sittliche Kampf" (congressio ethica) [8]). Die Gestaltung des sittlichen Wandels in der conversatio actualis hat sich in zweifacher Weise zu betätigen: durch Reinigung von Fehlern und Einpflanzung der Tugenden [9]). Die „Besserung der Sitten" ist ihr Losungswort.

[1]) renuntiatio cordis coll. III 7[7] (77[18]); abrenuntiatio vitiorum coll. III 10[2] (82[4]).

[2]) propriorum actuum virtute perfecti sunt post multa operum ac laborum stipendia coll. XIV 9 (407[23]). *πρακτική* erga multas professiones studiaque dividitur ib. 4 (400[17]).

[3]) coll. XIV 1 (398[25] sq).

[4]) per actualem conversationem in via Christi immaculatum incedere coll. XIV 16[3] (419[13]); ad sanctum Theodorum singularem in conversatione actuali perreximus virum coll. VI 1[2] (154[8]); qui in actuali conversatione sunt atque operibus constituti coll. X 6[3] (292[10]).

[5]) coll. XIV 2 (399[6]).

[6]) *πρακτική ἐστι μέθοδος πνευματικὴ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα.* Evagrius, capita practica, n. 50, PG 40, 1234.

[7]) actualem i. e. ethicam . . . disciplinam coll. XIV 9 (407[20]).

[8]) in actuali atque ethica congressione prostratus coll. XIV 9 (408[28]). actualis erscheint bisweilen ganz synonym mit moralis, ethica. S. auch Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe II[2], Berlin 1910, 1049 f. („praktisch").

[9]) scientia . . . actualis, quae emendatione morum et vitiorum purgatione perficitur. coll. XIV 1 (399[1]). Primus eius (sc. actualis per-

Hätten die Mönche Ägyptens ausdrückliche Gelübde gefordert, etwa über die abrenuntiatio prima, über die *ἀκτημοσύνη* und über die abrenuntiatio secunda (moralis im Gegensatz zur corporalis, localis), und hätten sie dabei den gelehrten technischen Ausdruck umgehen wollen, so hätten sie vielleicht nicht unzutreffend von einem Profitenten lateinischer Zunge verlangt, daß er ein Versprechen ablege „de conversatione morum suorum“ [1]). Sie hätten ihm deren Inhalt näher dahin bestimmen können, daß sie bestehe in der „emendatio morum“ in der „purgatio vitiorum“ [2]). Sie hätten somit nicht minder zutreffend bestimmen können, daß er ein Versprechen ablege de conversione morum suorum, über die Bekehrung seiner Sitten, die der conversio prima, der äußeren Bekehrung von der Welt, zu folgen habe. Diese Fassung hatte den Vorzug der Bestimmtheit gehabt, denn sie verlangt unmittelbar sittliche Umwandlung, während ein Versprechen „über den sittlichen Wandel“ etwas ganz Unbestimmtes an sich hat, sobald der Zu-

---

fectionis) est modus ut omnium natura vitiorum et curationis ratio cognoscatur. Secundus ut ita discernatur ordo virtutum earumque perfectione mens nostra formetur, ut illis iam non velut coacta et quasi violento imperio subiecta famuletur, sed tanquam naturali bono delectetur atque pascatur et arduam illam atque angustam viam cum oblectatione conscendat (vgl. denselben Gedanken Instit. coenob. IV 39[2] [76[2]], welche Stelle Benedikt cap. 7 fin. wörtlich zitiert; den Gedanken hat er schon am Schluß des Prologs eingeführt: processu vero conversationis et fidei dilatato corde, inenarrabilis dilectionis dulcedine curritur via mandatorum dei). Quo enim modo vel virtutum rationem, qui secundus in actuali disciplina gradus est, ... valebit adtingere, qui naturam vitiorum suorum nec potuit intelligere, nec enisus est exstirpare? coll. XIV 3 (399[17]). Für Kassian ist die wissenschaftliche Erkenntnis (scientia actualis) von der praktischen Übung (conversatio actualis) untrennbar; er gebraucht darum wechselweise scientia actualis, conversatio actualis, vita actualis coll. praef. 4 (4[7]); perfectio actualis coll. XIV 3[1] (399[16]); disciplina actualis ib. 3[2] (399[24]); 9[4] (408[15]); XXI 34 (612[10]); vgl auch actualis virtus coll. I 1 (7[15]), instructio actualis XIV 8[3] (405[9]), discretio actualis ib. 8[6] (406[7]): universa quae ad discretionem pertinent actualem utrum utilia vel honesta sint; operatio actualis coll. I 10[5] (17[27]).

[1]) Wie die congressio actualis eine congressio ethica ist, so handelt es sich bei der conversatio actualis um die conversatio ethica oder morum.

[2]) quae emendatione morum et vitiorum purgatione perficitur. coll. XIV 1[3] (399[1]); primus eius modus, ut omnium natura vitiorum et curationis ratio cognoscatur. Secundus, ut ... discernatur ordo virtutum earumque perfectione mens nostra formetur ... ib. 3[1] (399[17–19]); in expellendis vitiis ... in virtutibus adquirendis ib. 3[2] (400[5]); convelli atque eradicari ... corporis atque animae passiones ... spiritales extrui plantarique virtutes ib. 3[3] (400[15]).

sammenhang mit dem technischen Ausdruck und dem bestimmten Begriff der conversatio actualis gelöst ist.

In unermüdlicher Entfaltung seiner Sprachgewandtheit entwickelt Kassian Wesen, Aufgabe, Ziel der abrenuntiatio secunda und conversatio actualis, zergliedert er die Bestandteile der zu ihr gehörenden scientia actualis (*πρακτική*).

Aber wie reich der Wortschatz, wie eingehend die psychologische Zerlegung, wie groß die Fülle der seelischen Beobachtungen sein mag, immer kehrt als Leitstern wieder die Definition, auf der er aufbaut: Die conversatio und scientia actualis haben zum Ziel und Inhalt die „Besserung der Sitten und die Reinigung von Leidenschaften“ [1]). Immer sind es die „Sitten“, die „Tugenden“, die „Fehler“, auf die sich die Besprechung bezieht. Es wäre mühsam nachzuzählen, wie oft hier die Wendungen „emendatio morum“, „emendatio vitiorum“ und ähnliche wiederkehren.

Näherhin beschreibt er den inneren Gehalt der conversatio actualis folgendermaßen: sie ist emundatio; emundatio vitae; purgatio; noxiarum rerum expulsio; expulsio vitiorum; vitia exstirpare; expellere; carnalia vitia relinquere; inolitas corporis atque animae passiones convellere, eradicare (vgl. die Formel contra vitia carnis et cogitationum pugnare bei Benedikt, Reg. c. 1, und dazu die Gruppierung der Leidenschaften nach diesen beiden Gesichtspunkten coll. V 4[4]); excoquere vitia; a vitiorum contagione purgare pectus; actualem perfectionem operibus iustitiae propagare; per actualem conversationem in via Christi immaculatum incedere. So in der 14. Unterredung.

Man wird gestehen, die Darstellung ist anschaulich genug, um jedermann klar zu machen, was die conversatio actualis will. Die nämliche Sache kommt in der Form der abrenuntiatio secunda also zur Beschreibung: de conversatione et moribus vitiisque prioribus exire; mores ac vitia affectusque pristinos animi carnis-

[1]) Siehe oben S. 44 A. 9 und S. 45 A. 2. Ferner: per emendationem morum coll. XX 8[3] (562[9]); certe morum poteris emendatione purgari ib. 8[6] (563[22]); emendatio morum et aemulatio adtenta virtutum coll. XXIII 19[3] (669[21]); inter emendatos mores eiusdemque virtutis ac propositi viros coll. XVI 28 (462[14]); pro cordis sui emundatione sollicitus coll. V 14[4] (138[19]); ad emundationem cordis coll. I 10[1] (16[24]); cultus cordis coll. XII 5[5] (341[19]); emundationi mentis insistere coll. I 10[5] (17[30]); absque ulla emendatione vitiorum coll. XVIII 1[3] (507[19]); oblitteratio vitiorum et pristinorum adfectuum coll. XX 7[2] (560[15]). de *correctione morum nostrorum et consummatione vitae perfectae*: Instit. coenob. praefat. 8 (6[19]); ad emundationem vitae et instructionem pertinens actualem coll. XIV 8[3] (405[8]).

que respuere: festinare . . . ut interior quoque noster homo vitiorum suorum divitias, quas in anteriore conversatione contraxit universas abiiciat atque dispergat; vitia abscidere; abrenuntiatio vitiorum, quae vere magna et summa est; pulchritudo vel deformitas animae virtutum seu vitiorum gignitur qualitate; renuntiatio cordis. Der Gegensatz: pristina vitia morumque incontinentiam . . . in corde retinere; post renuntiationem mundi huius ad antiqua reverti studia et ad pristina desideria revocari; nihil mihi proderit exterioris hominis abrenuntiatio . . . interiore adhuc vitiis pristinis involuto, eo quod simplicem substantiam mundi huius primae conversionis fervore contemnens, quae nec bona esse nec mala, sed media definitur, vitiosi cordis noxias facultates similiter abicere non curarim. So in der 3. Unterredung c. 6—10.

Auch hier ist die Aufgabe, die nach der äußeren Entsagung und Bekehrung in Angriff zu nehmen ist, klar und bestimmt beschrieben.

Hat Kassian so die sittliche Umwandlung ausführlich als besonderen Gegenstand der 3. und 14. Unterredung behandelt, so kommt er natürlich auch sonst nicht selten auf sie zu sprechen.

Sie ist ein Kampf, der Krieg gegen die Leidenschaften. Vielleicht hat niemand das volkstümliche und durch biblischen Gebrauch geheiligte Bild so reich ausgemalt wie Kassian [1]).

Obgleich weniger häufig als die militia, verwendet Kassian auch das Bild von der geistlichen Kunst gern. Gleich die erste Unterredung bemächtigt sich desselben und führt es in Schilderungen aus, über denen der Hauch klassischer Reminiszenzen liegt [2]).

[1]) pugna, bellum, conluctatio, contentio, concertatio, impugnatio (coll. IV c. 6 sqq) certamen (CSEL XIII p. 126 [15]), principale certamen (137 [5]); erga impugnationem vitii intentionem mentis armare (138 [10]); pugnam excipere (138 [16]), bella suscipere (147 [20]), concertationum luctamen adripere (150 [25]), adripere proelia (137 [3]), inire certamina (130 [5]), adgredi (127 [11]), dimicare (129 [13]), ordinem proeliorum exercere (138 [20]), arma commovere (137 [29]), adversus vitium dirigere spicula (137 [7]), tela contorquere (137 [9]), exercere conflictum (150 [27]); habet unumquodque vitium in corde nostro propriam stationem (147 [22]); inopinato ictu sauciari (138 [8]); vincere, superare, subruere, compescere, calcare, propellere, extrudere (130, ähnliche Wendungen 131, 135, 136, 146); victor, triumphus (131 [1]), proventus victoriae triumphique (151 [2]); vgl. ferner etwa noch 186 [2], 187 [20], 197 [22], 198 [13], 321 [21].

[2]) Omnes, inquit, artes ac disciplinae scopon quendam, id est destinationem, et telos, hoc est finem proprium habent, ad quem respiciens uniuscuiusque artis industrius adpetitor cunctos labores et pericula . . . aequanimiter . . . sustentat. Nam et agricola nunc torridos solis radios, nunc pruinas et glaciem

Die Anwendung wird auf den Mönch gemacht: auch unser „Beruf“ hat sein bestimmtes Ziel, die Reinheit (puritas), Heiligung (sanctificatio) des Herzens. „Für diese müssen wir die Einsamkeit suchen; für sie . . . die Fasten, Nachtwachen, Arbeiten, die Armut, die Lesungen und andere Übungen auf uns nehmen, damit wir durch sie unser Herz von allen gefährlichen Leidenschaften freimachen und freihalten können und auf diesen Stufen zur vollkommenen Liebe aufsteigen“ [1]). Fehlt jenes Ziel, so nützen diese Übungen nichts. „Denn nicht dazu sucht sich einer mit den Gerätschaften einer Kunst auszustatten (ferramenta cuiuslibet artis), um sie ungebraucht liegen zu lassen und so Nutzen und Vorteil, den sie bringen sollen, in den bloßen Besitz der Werkzeuge (instrumentorum) zu verlegen, sondern um durch sie in seinem Fache zur Meisterschaft zu gelangen und das Endziel zu erreichen.“ So sind also jene Übungen „nicht die Vollkommenheit selbst, sondern nur die Werkzeuge (instrumenta) der Vollkommenheit“. Wer sich hierüber einer Täuschung hingibt, besitzt zwar die Werkzeuge seines Faches (disciplinae illius instrumenta), das Ziel aber kennt er nicht [2]).

non declinans terram infatigabiliter scindit et indomitas agri glaebas frequenti subigit vomere, dum scopon servat, ut eam cunctis sentibus expurgatam universisque graminibus absolutam in modum solubilis harenae exercendo comminuat, finem, id est perceptionem copiosarum frugum et exuberantiam segetum non alias adepturum se esse confidens, quo vel ipse deinceps vitam securus exigere . . . possit. Illi etiam qui negotiationum solent exercere commercia, non incertos pelagi timent casus, non ulla discrimina perhorrescunt, dum ad finem quaestus spe praepeti provocantur. Nec non etiam hi qui militiae mundialis ambitione flammantur . . . peregrinationum exitia ac pericula non sentiunt nec praesentibus aerumnis bellisque franguntur, dum propositum sibi dignitatis finem cupiunt obtinere. Habet ergo et nostra professio . . . finem. coll. I 2 (8^{4-27}). Ebenso I 4 ($9^{15, 31}$) 5 (10^{16}).

[1]) pro hac solitudo sectanda est, pro hac ieiunia, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut scilicit per illas ab universis passionibus noxiis inlaesum parare cor nostrum et conservare possimus et ad perfectionem caritatis . . . conscendere. coll. I 7 (13^{6-12}).

[2]) Ob hoc enim quis ferramenta cuiuslibet artis instituere sibimet ac praeparare festinat, non ut ea possideat otiosa nec ut emolumenti illius fructum qui speratur ex ipsis in nuda instrumentorum possessione constituat, sed ut eorum ministerio peritiam finemque illius disciplinae cuius haec adiumenta sunt efficaciter (vgl. efficaciter comple Reg. S. Benedicti prol. init.; ecce haec sunt instrumenta artis spiritalis, quae cum fuerint a nobis . . . incessabiliter adimpleta c. IV fin.) adprehendat. Igitur ieiunia, vigiliae, meditatio scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis,

2. Entwicklungsgang des geistlichen Lebens bei Kassian.

Beim hl. Benedikt zieht nach siegreichem Kampfe gegen die Leidenschaften, nach fleißiger Übung der geistlichen Kunst, die mit schöpferischer Kraft (efficaciter — prol.; adimpleta c. 4) gute Werke hervorbringt, die vollkommene Gottesliebe in das gereinigte Herz ein [1]).

Dieselbe Entwicklung zeichnet Kassian [2]). Unermüdlich preisen seine ehrwürdigen Gewährsmänner die „Reinheit des Herzens". Überall blitzt sie als Kleinod vor dem Auge des Lesers auf. Und aus ihm bricht das Feuer der Gottesliebe hervor, um so reiner,

sed per illa pervenitur ad finem. coll. I 7[3] (13[26]—14[8]). habens quidem disciplinae illius instrumenta, finem vero in quo omnis fructus consistit, ignorans. ib. (14[12]). Ferner etwa: cuiuslibet artis seu disciplinae perfectio necesse est, ut a quibusdam mollibus incipiens rudimentis facilioribus primum ac tenerrimis initiis inbuatur . . . quibus cum fuerit planiora principia et quodammodo ianuas adreptae professionis ingressa, ad penetralia quoque perfectionis et excelsa fastigia consequenter et absque labore perveniat coll. X 8[2] (294[15]), ceterum frustra de cuiuslibet artis ac disciplinae fine contendet quisque non prius omnia quae ad consummationem eius pertinent, summo fuerit studio ac virtute sectatus coll. XII 8[3] (348[11]). etenim cum omnes artes ac disciplinae humano ingenio repertae et quae nihil amplius quam vitae huius temporariae commodis prosunt, licet manu palpari queant et oculis pervideri, recte tamen a quoquam sine instituentis doctrina nequeant conprehendi, quam ineptum est credere, hanc solam non egere doctore, quae et invisibilis et occulta est. coll. II 11[7] (51[27]); vgl. visibilium in hoc seculo artium disciplina coll. II 26[4] (65[9]). etiam in istis materialibus artibus (cf. artis spiritalis Reg. S. Benedicti c. 4 fin.) ac visibilibus disciplinis coll. XII 15[1] (357[29]). multa quidem scientiarum in hoc mundo sunt genera, tanta siquidem earum quanta et artium disciplinarumque varietas est . . . Si ergo illae artes ad insinuationem sui certis ac propriis lineis diriguntur, quanto magis religionis nostrae disciplina atque professio . . . certo ordine ac ratione subsistit. Cuius . . . scientia . . . prima *πρακτική*, id est actualis quae emendatione morum et vitiorum purgatione perficitur coll. XIV 1[2] (398[13]). quisque hominum, o filii, cuiuslibet artis peritiam adsequi concupiscit, nisi omni cura atque vigilantia eius se quam nosse desiderat disciplinae studiis manciparit ac perfectissimorum quorumque opificii ipsius vel scientiae magistrorum praecepta (obsculta o fili praecepta magistri Reg. S. Benedicti prol. init.) atque instituta servaverit coll. XVIII 2[1] (507[17]). tunc enim poterit quis desideratae artis efficacius adsequi disciplinam coll. XVIII 4[1] (509[1]). ut . . . psalmus, oratio, lectio, remotio cellae simul horreant et intolerabili quodam taetroque fastidio universa sordeant instrumenta virtutum coll. VI 10[3] (164[5]). de instrumentis eius (integritatis) breviter . . . disputemus coll. XIII 6[1] (367[12]); s. ferner 294[15], 348[11], 357[29], 367[12], 398[15], 507[17–26], 509[1] etc.

[1]) Siehe oben S. 35.

[2]) Siehe oben S. 41 f.

je mehr die Reinheit des Herzens fortschreitet; mit ihr vollendet sich die Gottesliebe [1]).

Der Gottesliebe weiht Kassian manch begeistertes Wort [2]). Die einfachen Sätze, die Benedikt von der „Reinheit des Herzens" und der „vollkommenen Gottesliebe" niedergeschrieben, sind der Widerhall der Hl. Schrift [3]) und einer reichentwickelten, auf dem Wort der Hl. Schrift aufgebauten Aszetik, die in den Kreisen des alten Mönchtums und in der kirchlichen Literatur gleich allgemein herrschend ist. Was Kassian darüber aus dem Munde seiner Väter gehört, ist edelster Klang aus der Welt des Christentums. Benedikt hat Reinigung des Herzens, sittliche Vervollkommnung, Tugendübung, Streben nach vollkommener Gottesliebe zur Seele seiner Regel gemacht, und seine Regel hat mitgeholfen, diese Ziele in eine neue Welt einzupflanzen und diese sittlich veredeln zu helfen.

3. Sittliche Vervollkommnung und Beschauung.

Ein Element der Aszese und Mystik der eremitischen Kreise, denen Kassians Lehre entstammt, hat in den Aufgaben, die Benedikt unmittelbar für alle stellt, keine ausdrückliche Erwähnung gefunden. Es ist das Element der Beschauung (contemplatio, theoria).

Es ist bekannt, wie sehr der Orientale zur sinnigen Beschauung neigt. Sie ist ein alter Traum, ein gefeiertes Ideal der orientalischen Spekulation und durch sie der griechischen Philosophie. So sehr

[1]) Vgl. coll. I 6, 7.

[2]) Mit Vorzug in der coll. XI de perfectione; aber auch sonst an zahlreichen Orten. potenter quidem atque magnifice de perfecta dei caritate disertum est coll. XI 11 (325 [16]); vgl. coll. I 6—7 (12 [21]—13 [5]; 13 [11], [21]). Reg. S. Benedicti c. 7 fin. Sie heißt bei Kassian häufig apostolica caritas, nach dem berühmten Lobpreis, den ihr der Apostel gewidmet (1 Cor 13) coll. I 6 [2] (12 [21]—13 [5]). Vgl. Evagrius, capita practica: *πέρας πρακτικῆς ἀγάπη* PG 40, 1234 n. LVI. Als Kennzeichen erscheint regelmäßig die Leichtigkeit, mit der Gottes Wille erfüllt wird; die Tugend ist gleichsam zur zweiten Natur geworden (delectatio virtutum; velut naturaliter) coll. XI 6—13. inst. coenob. IV 39 [3] (76 [2]). Reg. S. Ben. prol. in fin., c. 7 in fin. Vgl. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1909, I 391, II 378—387. Natürlich ist weder Kassian noch Benedikt so zu verstehen, als ob die Liebe Gottes erst mit der vollendeten Reinheit des Herzens einkehren würde. Wenn sie als Endziel und Frucht erscheint, ist sie in ihrer Vollendung gedacht. Die Gottesliebe als Motiv und Quelle der Tugenden coll. III 8 [1] (79 [17]): virtutes vel ipsa caritas, quae earum fons est. Reg. S. Benedicti c. 5; 72.

[3]) caritas de corde puro 1 Tim 1, 5.

die Philosophie in der Zeit, die uns beschäftigt, die ethischen Probleme in den Vordergrund rückte, die Beschauung hörte nie auf, ihre Macht auf die Gemüter auszuüben; in gewisser Weise ist sie ja mit diesen Problemen eng verknüpft: auch sie ist Streben nach Vervollkommnung.

Das Christentum hat auch dieses Element, ein allgemein menschliches, veredelt, mit reichem, neuem, lauterem Inhalt erfüllt und gegen Auswüchse gesichert. Das Mönchtum mußte es von Anfang an hochhalten. Die Einsamkeit der stillen Wüste lud von selbst dazu ein, sich im Geiste mit göttlichen Dingen zu beschäftigen, die hl. Ereignisse der Heilsgeschichte in ruhiger Betrachtung an der Seele vorüberziehen zu lassen [1]), in die göttlichen Wahrheiten und Geheimnisse einzudringen [2]), die Aufgabe der Ewigkeit gleichsam auf Erden voraus zu üben und vorwegzunehmen [3]).

Es ist nicht nur die höhere Mystik, die Kassian in der *θεωρία* und der scientia theoretica begreift [4]). Es ist zunächst ebenso die gewöhnliche, schlichte Betrachtung; diese ist ja Grundlage aller höheren Stufen. Aber freilich, die theoria gelangt zu ihrer Blüte doch erst in den höheren Stufen des Gebetslebens. Nun hat Benedikt gewiß eine fleißige Beschäftigung mit den hl. Wahrheiten nicht aus seinem Zönobium ausgeschlossen. Jeden Tag sammelte die Stunde der Lesung seinen Jünger um ein Buch, das ihm geistige Nahrung bot: im gewöhnlichen Jahreslaufe waren es zwei, in der Fastenzeit drei zusammenhängende Stunden; dazu trat die volle freie Zeit des Sonntags [5]). Die Lesung war und konnte nur auch verständige, innere Erwägung sein [6]). Eine kurze gemeinsame Abend-

[1]) Siehe die begeisterte Schilderung der Gegenstände der Beschauung coll. I 15 (25 [3]).

[2]) venas ac medullas coelestium intrare dictorum coll. XIV 9 [7] (409 [26]).

[3]) illi . . . semetipsos officio adhuc in carne corruptionis positi deputantes, in quo erunt corruptione deposita permansuri coll. I 10 [5] (17 [32]). ut in hoc corpore commorantes ad similitudinem quandam illius beatitudinis . . . vel ex parte aliqua nos aptare possimus coll. X 6 [4] (292 [25]). haec igitur destinatio solitarii . . . ut imaginem futurae beatitudinis in hoc corpore possidere mereatur et quodammodo arram coelestis illius conversationis et gloriae incipiat in hoc vasculo praegustare coll. X 7 [3] (293 [23]).

[4]) coll. XIV (de spiritali scientia) 1 [3] (399 [2]): *θεωρητική*, quae in contemplatione divinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione consistit. Vgl. coll. I 15 (25 [3]).

[5]) Reg. c. 48. Über die Wirkungen fleißiger hl. Lesung für den Fortschritt in der Erkenntnis: coll. XIV 10 (410 [13]—412 [1]).

[6]) si quis vero ita negligens et desidiosus fuerit ut non velit, aut non possit meditare aut legere; ib. fin.

lesung [1]), die nie fehlende Lesung bei Tisch [2]) nährten diese Gedankenwelt. Fragen an den Oberen, dessen Unterweisung (die doctrina) [3]) förderten die „geistliche Wissenschaft". Auch die Psalmodie forderte zum Studium auf und befruchtete selbst wieder die religiöse Erkenntnis [4]). Die Arbeit ihrerseits ließ noch Zeit zu manchem frommen Gedanken. So fehlte es den Jüngern Benedikts nicht an einer im Verhältnis zu ihrem allgemeinen Bildungsstand reichen Gelegenheit zu geistlicher Erkenntnis, wachsender Einsicht in die hl. Wahrheiten, frommer Erwägung und Beschauung. Aber man wird nicht leugnen können, daß doch ein sehr großer Unterschied besteht zwischen dem, was die ägyptischen Anachoreten als Endziel und Höchstes [5]) sich setzten, und dem, was in der Regel des Abtes von Montecassino den Schwerpunkt bildet. Man wird ohne weiteres gestehen, daß in dieser der volle Nachdruck auf der moralischen Seite, auf der Welt des Tuns und Lassens, des Handelns, kurz auf der practica, auf der conversatio morum ruht.

Woher dies? Diese Frage führt uns tiefer in die Welt des damaligen Mönchtums ein.

4. Anachorese und Zönobium.

Seit der große Antonius aus den Ruinen seines einsamen Bergkastells herausgetreten war und zahlreiche Schüler sich in großen Kolonien um ihn gesammelt hatten, nahm das Mönchtum immer mehr die Richtung zur Gemeinsamkeit. Der Gedanke des Zusammenschlusses zündete rasch. Pachomius endlich organisierte festgeschlossene Körperschaften in den Zönobien.

Zwar waren es zunächst dieselben Ziele und dieselben Übungen, denen sich die Jünger der Zönobien, wie die der Anachorese, hingaben. Doch konnten Unterschiede nicht ausbleiben, wo das

[1]) Reg. c. 42. [2]) Reg. c. 38.

[3]) Siehe oben S. 33 A. 1. Vgl. J. M. Besse, L'enseignement ascétique dans les premiers monastères orientaux, Revue bénéd. 16 (1899) 159—161. Ders., Les moines d'Orient c. X, p. 211—243. P. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme pakhomien, Paris 1898, 290—294.

[4]) coll. XIV 9[3] (408[3]); Mittel des höchsten Gebetslebens: siehe die feine Schilderung coll. X 11[4] sqq (304[16]—306).

[5]) theoria principale bonum, summum bonum coll. I 8[2] sqq (15[9]); unde ceteras virtutes, licet necessarias et utiles bonasque pronuntiemus, secundo tamen gradu censendas esse decernimus, quia universae huius unius patrantur obtentu coll. I 8[3]. una ergo est theoria . . ., cuius merito omnia iustificationum merita, universa virtutum studia postponuntur coll. XXIII 3 (642[11]). Vgl. die ganze coll. XXIII, die diesen Gedanken bis zum Äußersten entwickelt.

äußere Lebensbild sich so verschieden gestaltete. Dem Individualismus der Anachorese trat in den Schranken des zönobialen Lebens eine größere Gebundenheit gegenüber[1]), auch wenn man festhält, daß im orientalischen Mönchtum der individualistische Zug immer vorwaltete[2]). Das Bedürfnis nach Seelenleitung, aus dem die neue Lebensart allmählich hervorgewachsen war[3]), rückte den Gehorsam in den Vordergrund. Diese seine Stellung wurde befestigt durch die Notwendigkeit geregelter Ordnung für ein ersprießliches Gemeinleben. Der vollkommene Gehorsam um Gottes willen nach Christi Vorbild entfaltete immer mehr seine sittliche Größe und seine Bedeutung für Bildung des Herzens und Heiligung des Menschen[4]). Andererseits war die Einsamkeit des Zönobiten keine so ausschließliche wie die des Anachoreten. Der stete Verkehr mit Brüdern[5]), wenn auch geregelt und vom Gesetz der Schweigsamkeit beherrscht, die feste Einteilung der Zeit, die gemeinsame Arbeit waren Elemente des neuen Lebens, die mit dem hochgestimmten Ideal der *θεωρία* eine Auseinandersetzung forderten, gleichsam eine Arbeitsteilung herbeiführten.

Was ist die theoria bei Kassian?

Nicht bloß Hab und Gut soll der Mönch verlassen, nicht bloß in den alten Sitten Wandel schaffen, es gibt noch eine höhere Stufe: jedes Bild dieser Welt soll aus dem Gedächtnis entschwinden. Das ist das Ziel der dritten Entsagung (abrenuntiatio tertia)[6]). Über alles Sichtbare soll der Geist sich erheben. Nur noch

[1]) coenobii angustiis coartari coll. XIX 6 (539 [15]). relicta heremi libertate . . . sub coenobii iugum intrare coll. XIX 2 [3] (536 [7]).

[2]) Butler, Hist. lausiaca I 237, 254.

[3]) Die Vitae und Apophthegmata Patrum sind voll von Belegen für dieses Motiv der Vereinigung.

[4]) usque ad finem subiectus abbati illum aliquatenus videar aemulari de quo dicitur: humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem (Phil 2, 8), merearque illius verbis humiliter dicere: quia non veni facere voluntatem meam sed voluntatem eius qui misit me patris (Jo 6, 38) coll. XIX 6 [6] (541 [11]). Das gleiche Prinzip und dasselbe Zitat bei Benedikt, c. 5. finis coenobiotae: omnes suas mortificare et crucifigere voluntates coll. XIX 8 [3] (542 [14]).

[5]) in congregatione nunc atque in turbis sito coll. XIX 6 [5] (541 [1]).

[6]) (abrenuntiatio tertia) qua mentem nostram de praesentibus universis ac visibilibus evocantes futura tantummodo contemplamur et ea quae sunt invisibilia concupiscimus coll. III 6 [1] (73 [10]). (exire) de omni memoria mundi huius quae oculorum occurrit obtutibus ib. 6 [2] (73 [20]). Die abrenuntiatio tertia betont, wie ihr Name besagt, vor allem das negative Element, die Beschauung (theoria, contemplatio) ist das positive.

himmlischen Bildern soll das Seelenauge[1]) offenstehen[2]). Eine wahre Übersiedlung aus dem Sichtbaren zum Unsichtbaren soll stattfinden[3]). Unaufhörliche Betrachtung göttlicher Dinge nimmt den Geist so gefangen, daß er sich nicht mehr von der Schwäche des leiblichen Lebens umhüllt fühlt. In solche Entzückungen fühlt er sich fortgerissen, daß zum leiblichen Ohre kein Laut, zum leiblichen Auge kein Bild mehr dringt, und wäre es das der nächsten Umgebung[4]).

Statt all dieser irdischen Bilder beschäftigt der Anblick himmlischer Dinge den Geist. Heilige Wahrheiten entschleiern sich ihm[5]). Er vereinigt sich mit Gottes Wort[6]). Gott selbst ist der Gegenstand der Beschauung[7]). Die Beschauung ist Einigung mit Gott[8]). Sie

[1]) cordis oculus coll. I 13[2] (19[8]) etc. Nicht findet sich bei Kassian der Gedanke von der Beschauung Gottes „im Spiegel der reinen Seele", wie sonst in der griechischen Mystik. Fr. Diekamp, Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, 73—90. Auch in der Vita S. Pachomii: *καὶ ἦν ὡς ὁρῶν τὸν ἀόρατον θεὸν τῇ καθαρότητι τῆς καρδίας ὡς ἐν ἐσόπτρῳ.* c. 14 fin. Act. SS. Maii t. III 25* A. Die reine Seele ist bei Kassian Vorbedingung, nicht Mittel der Beschauung.

[2]) omnem mentis intuitum ad coelestia deflectemus ib. 7[1] (74[24]).

[3]) de visibilibus ad invisibilia transmigrantes ib. 7[2] (75[1]) exeuntes corde de hac temporali ac visibili domo ib. 6[3] (74[4]).

[4]) per indesinentem divinarum rerum meditationem spiritalesque theorias ad illa quae invisibilia sunt eo usque (transire) ut circumdatam se fragilitate carnis ac situ corporis supernis et incorporeis intenta non sentiat atque in huiusmodi rapiatur excessus, ut non solum nullas voces auditu recipiat corporali nec in intuendis praetereuntium imaginibus occupetur, sed ne adiacentes quidem moles et ingentes materias obiectas oculis carnis aspiciat ib. 7[3] (75[22]). itaque pio domini nostri munere memini me in huiusmodi raptum frequenter excessum, ut obliviscerer me sarcina corporeae fragilitatis indutum, mentemque meam ita omnes exteriores sensus subito respuisse et a cunctis materialibus rebus omnimodis exulasse, ut neque oculi neque aures meae proprio fungerentur officio . . . divinis meditationibus ac spiritalibus theoriis animus replebatur coll. XIX 4[1] (537[16]).

[5]) divinarum ac spiritalium rerum contemplatio coll. XXIII 8[1] (652[5]) vgl. S. 51 A. 4 exuberantia . . . spiritalium sensuum redundare revelationem sacratissimorum intellectuum coll. X 10[12] (301[13]) pascetur in propheticis atque apostolicis montibus id est excelsissimis eorum ac sublimissimis sacramentis coll. X 11[4] (304[14]).

[6]) verbo iam dei coelestium rerum contemplatione coniungitur coll. III 6[4] (74[15]).

[7]) contemplatio dei coll. I 13[1] (18[26]), coll. XXIII 3[1] (642[11]) etc. contemplatio Christi coll. I 13[1] (19[7]); dei conspectu frui coll. XXIII 5[7] (647[25]); divinus intuitus coll. XXIII 5[7] (648[4]); memoria dei coll. XXIII 7[3] (651[27]), 9[1] (653[10]) aliae innumerae contemplationes . . ., quibus deus vel videtur . . . vel tenetur coll. I 15[3] (25[29]). Jesum . . . internis obtutibus animae perviderí coll. X 6[1] (291[23]), divinitatem ipsius speculari ib. 6[2] (292[1]), mundis animae obtutibus intueri ib. (292[8]).

[8]) cohaerere deo coll. I 12 (18[25]); inhaerere deo coll. II 2[2] (40[25]); deo

sieht alles nur in Gott. Gott ist ihr Alles in allem [1]). So ist sie denn das Höchste auf Erden [2]). Sie ist die Perle, vor deren Glanz alles andere erbleicht, was kostbar ist im Geistesleben, wie Zinn vor Silberglanz, wie vor dem Golde das Silber. Sind des menschlichen Herzens übrige Güter Edelsteine: sie ist die Perle, für die der Mensch alles darangeben möchte [3]). Sie ist das erhabene Gesetz des Geistes, das sich nur schwer mit der niederziehenden Bürde des irdischen Daseins verträgt. Sie ist das glühende Verlangen eines hl. Paulus, den die apostolische Berufspflicht allein abhalten kann, sich ihr ganz hinzugeben, ohne daß die unbegrenzte Hingabe an seinen Beruf die schmerzliche Sehnsucht des Herzens je zu stillen vermöchte [4]).

Auch die Beschauung hat ihre Wissenschaft [5]). Diese ist der Inbegriff alles dessen, was Kenntnis der hl. Wahrheiten vermittelt. Sie bietet zunächst die rein geschichtliche Erkenntnis der hl. Texte und Geschehnisse. Dann erschließt sie das Verständnis der tieferen Wahrheiten, die sich hinter Wort und Ereignis bergen. Endlich ist sie Aufstieg von diesem verborgenen Sinne zu den höchsten Geheimnissen des Himmels [6]). Auch ist es ihre Aufgabe, Lehren

uniri coll. II 2^{2} (40^{20}); summo bono coniungi coll. XXIII 10^{2} (655^{4}); deo soli semper uniri coll. XXIII 11^{1} (655^{15}).

[1]) sitque nobis omnia in omnibus deus . . . quod ita fiet, cum omnis amor, omne desiderium, omne studium, omnis conatus, omnis cogitatio nostra, omne quod vivimus, quod loquimur, quod spiramus, deus erit, illaque unitas, quae nunc est patris cum filio et filii cum patre in nostrum fuerit sensum mentemque transfusa, id est ut quemadmodum nos ille sincera et pura atque indissolubili diligit caritate, nos quoque ei perpetua et inseparabili dilectione iungamur, ita scilicet eidem copulati ut quidquid spiramus, quidquid intelligimus, quidquid loquimur, deus sit . . . haec igitur destinatio solitarii, haec esse debet omnis intentio, ut imaginem futurae beatitudinis in hoc corpore possidere mereatur . . . hic inquam finis totius perfectionis est, ut eo usque extenuata mens ab omni situ carnali ad spiritalia cotidie sublimetur, donec omnis eius conversatio, omnis volutatio cordis una et iugis efficiatur oratio coll. X 6^{4}—7 (292^{27}—294^{2}). Die theoria als iugis oratio Gegenstand der coll. IX und X; als perpetua dei memoria in der coll. XXIII.

[2]) Siehe oben S. 52 A. 5. [3]) coll. XXIII 2^{4}, 3^{2} (641^{23}, 642^{11}).

[4]) coll. XXIII 1, 11—16. Die abrenuntiatio tertia neben der secunda in der Profeß des Ps. Dionysius: *εἰ πάσαις ἀποτάσσεται ταῖς διαιρεταῖς* (vgl. S. 60 A. 1) *οὐ μόνον ζωαῖς ἀλλὰ καὶ φαντασίαις.*

[5]) *θεωρητική* quae in contemplatione divinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione consistit coll. XIV 1^{3} (399^{2}). Zum Worte vgl. R. Eisner, Lexikon der philos. Begriffe II, „theoretisch".

[6]) *θεωρητική* in duas dividitur partes, id est in historicam interpretationem et intelligentiam spiritalem . . . (spiritalis autem scientiae genera sunt tria):

für das sittliche Leben, die oft in Wort oder Ereignis liegen, herauszufinden und nutzbar zu machen [1]). Hier schließt sich die reine geistliche Erkenntniswissenschaft wieder an die Welt des tätigen Lebens und an die scientia actualis an. Nur ist diese weiter und umfaßt überhaupt alles, was zur Besserung des Lebens dient; die moralische Auslegung ist zunächst eben nur „Auslegung" gegebener hl. Texte und Ereignisse.

Fließt so von der Wissenschaft der „Beschauung" ein befruchtender Quell auf das sittliche Leben zurück, so ist auch die Beschauung hinwieder nicht zu trennen von der sittlichen Bildung als ihrer Grundlage. Ohne sittliche Vervollkommnung keine echte geistliche Erkenntnis. Die Beschauung wird „geboren" aus der Heiligung [2]). Die Reinheit des Herzens ist unerläßliche Voraussetzung der Beschauung [3]). So führt denn derselbe Weg zur sittlichen Heiligkeit wie zur geistlichen Erkenntnis und Schauung [4]). Jene allgemeinen Mittel, die das Herz läutern und veredeln, körper-

---

itaque historia praeteritarum ac visibilium agnitionem complectitur rerum . . . ad allegoriam autem . . . ea quae in veritate gesta sunt alterius sacramenti formam praefigurasse dicuntur . . . anagoge de spiritalibus mysteriis ad sublimiora quaedam et sacratiora coelorum secreta conscendens coll. XIV 8 (404 [5]). Es sind die bekannten Begriffe der biblischen Hermeneutik.

[1]) tropologia autem est moralis explanatio ad emundationem vitae et instructionem pertinens actualem . . . qua universa quae ad discretionem pertinent actualem utrum utilia vel honesta sint prudenti examinatione discernimus coll. XIV 8 [3], [6] (405 [8], 406 [7]).

[2]) in actuali atque ethica congressione prostratus scientiam spiritalem quae ex ea nascitur minime consequetur coll. XIV 9 [5] (408 [28]). theoretica . . . sine actuali omnimodis non potest adprehendi ib. 2 (399 [7]).

[3]) frustra . . . ad conspectum dei tendit qui vitiorum contagia non declinat ib. (399 [12]). si vobis curae est ad spiritalis scientiae lumen non inanis iactantiae vitio, sed emundationis gratia pervenire, illius primum beatitudinis cupiditate flammamini de qua dictum est: beati mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt (Mt 5, 8) coll. XIV 9 [1] (407 [9]). tenentes itaque illam . . . diligentiam lectionis omni studio festinate actualem, id est ethicam quam primum ad integrum comprehendere disciplinam. absque hac namque . . . theoretica puritas non potest adprehendi. ib. 9 [2] (407 [18]) impossibile namque est immundam mentem donum scientiae spiritalis adipisci ib. 10 [1] (410 [7]), ib. 14 [2] (417 [4]). Der Gedanke kehrt häufig wieder.

[4]) his ac similibus vitiis extrusis penitus et abscisis . . . talique ut diximus repurgii emundatione praemissa, quae simplicitatis et innocentiae puritate perficitur, iacienda sunt primum profundae humilitatis inconcussa fundamina, . . . deinde superponenda virtutum spiritalis exstructio et ab omni discursu atque evagatione lubrica animus inhibendus, ut ita paulatim ad contemplationem dei ac spiritales intuitus incipiat sublimari coll. IX 3 [2] (252 [13]), ib. 4 (253 [15]).

liche Zucht und Entsagung, hl. Lesung und hl. Studium, Gebet und Arbeit, führen auch zur Beschauung [1]). Alles, was der Reinheit des Herzens und der vollen Gottesliebe näher bringt [2]), führt auch der Beschauung näher. Je mehr die Herrschaft Gottes über das Herz, das Reich Gottes im Innern wächst, desto mehr wächst auch die Erkenntnis der Wahrheit und die Beseligung in ihr. So ist das Reich Gottes im Menschen Übung der Tugend, Reinheit des Herzens, geistliches Wissen, geistiges Schauen [3]). Wille und Erkenntnis sind in gleicher Weise mit Gott geeint. Die Vollkommenheit, die freilich in diesem Leben nur für Augenblicke erreicht werden kann, wäre es, wenn der Mensch so ganz mit Gott geeint wäre, daß im Geiste kein irdisches Bild, sondern nur noch Gottes Bild, im Herzen keine irdische Neigung, sondern nur noch Gottes Liebe wäre [4]). Dann wäre vollkommene Reinheit, vollkommene Liebe, vollkommene Beschauung, vollkommene Ruhe erreicht. In gewissem Sinne ist darum auch vollkommene Reinheit des Herzens, die nichts anderes ist als vollkommene Liebe [5]), gleichbedeutend mit der höchsten Stufe der Beschauung [6]). Denn dann ist die Seele ganz rein, wenn Gott allein wie ihre Liebe, so auch ihr Gedanke ist [7]).

[1]) ideo . . . frequens lectio et iugis adhibetur meditatio scripturarum, ut exinde nobis spiritalis memoriae praebeatur occasio . . ., idcirco vigiliarum ac ieiuniorum orationumque sedulitas adhibetur, ut extenuata mens non terrena sapiat, sed coelestia contempletur coll. I 17 [2] (26 [24]) scripturarum meditatio: ib. 18 [2] (27 [15]), XIV 10 [2], [4] (410 [14], 411 [12]).

[2]) S. oben S. 41 A. 2.

[3]) coll I 13, 14.

[4]) coll. X 6, 7, 8; XXIII 8, 10.

[5]) coll. I 6 [3] (12 [29]); 7 [2] (13 [21]).

[6]) coll. IX 3 [4] (253 [11]), 4, 6 [4], [5] (257 [10]). I 7, 8 (cf. coll. XXIV 6).

[7]) coll. XXIII. Es ist nicht unsere Aufgabe, die Quellen der bei Kassian niedergelegten Lehre und ihre Stellung in der aszetischen und mystischen Theologie seiner Zeit zu untersuchen. Weitgehendste Übereinstimmung nach allen Seiten ist selbstverständlich, der Zusammenhang mit Alexandrien leicht ersichtlich. Vgl. einiges bei Fr. W. B. Bornemann, In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis, Göttingen 1884, 19, 29—34. G. Capitaine, De Origenis Ethica, Münster 1898, 12f., 122f. Siehe ferner J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius d. Eg. und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn 1908. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898, 141—155 (Antonius), 155f. (Pachomius), 156–170 (Basilius), 178 (Palästinensisches Mönchtum: Euthymius, Sabas, Theodosius usw.). Diekamp, Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa, 52ff., 73–101. Schiwietz, Morgenländisches Mönchtum, 256—281. Ebenso haben wir hier nicht bestimmten Fragen nachzugehen, die vom Standpunkt der systematischen Wissenschaft der Mystik näherhin erhoben werden müssen.

Noch stand die Anachorese in höchstem Ansehen. Zahlreich waren die Mönchskolonien, in denen hochgemutete Seelen nach dem Höchsten strebten, nach dieser reinen Beschauung.

Auf der anderen Seite hatten sich die Zönobien mächtig entfaltet. Da bildete sich ein merkwürdiges Wechselverhältnis zwischen beiden Lebensarten aus, ein Gegensatz der Vorteile und Nachteile. Die Anachorese ist, wie leicht ersichtlich, vor allem der Boden, auf dem sich die Beschauung voll entwickeln kann. Das Zönobium bietet unschätzbare Vorteile für Einführung, Schulung, Leitung in der Aszese. Zahlreiche Tugenden, die in der einsamen Zelle des Einsiedlers keine Gelegenheit haben, sich zu entfalten, müssen in einem gut geleiteten Zönobium zu hoher Blüte gelangen. So erschien das Zönobium immer mehr als Schule und zwar als Schule der conversatio actualis, als Palästra der emendatio morum, als Übungsstätte sittlicher Heiligkeit [1]).

[1]) desiderium nostrum, quo de primis coenobii scolis ad secundum anachoreseos gradum tendere coeperamus coll. XVIII 16[15] (531[25]). de laudabili coenobiorum palaestra ad excelsa fastigia anachoreticae tendere disciplinae, humilitatis patientiaeque virtutem, quam vos illic didicisse non dubito, vero sectamini cordis adfectu ib. 11[1] (517[20]). quo ergo . . . nobis . . . remedio poterit subveniri, qui coenobialibus disciplinis tenuiter instituti ante expulsionem omnium vitiorum habitationem solitudinis coepimus adfectare, vel quo pacto inperturbatae mentis constantiam et immobilem patientiae poterimus adprehendere firmitatem, qui ipsas quodammodo scolas et exercitationis huius palaestram, in qua ad plenum erudiri ac perfici principia nostra debuerant intempestive intermissa coenobii congregatione dereliquimus XIX 11 (544[27]). primum . . . in congregationibus initium salutis adquiritur et sani in solitudine esse non possunt, nisi quos prius coenobiorum medicina sanaverit ib. 13[2] (547[18]). qui non perfecte in coenobiis instituti nec excoctis prioribus vitiis ad solitariam se vitam immaturo desiderio transtulerunt ib. 10[1] (544[16]). si ad solitudinem . . . nondum curatis vitiis secedamus ib. XII[1] (545[22]). quod ad plenum excoquere in coenobii conversatione debuerat coll. XIX 14[5] (549[15]). tanto profundioris navigationis periculis fragilis ingenii cumba iactanda est, quantum a coenobiis anachoresis et ab actuali vita, quae in congregationibus exercetur, contemplatio dei, cui illi inaestimabiles viri (anachoretae) semper intenti sunt, maior actuque sublimior est. praefatio in coll. 4 (4[5]). Bezeichnenderweise schreibt Kassian darum im Vorwort zu den „Einrichtungen der *Zönobien*“ 8 (6[18]): propositum siquidem mihi est non de mirabilibus dei (Charismen und Wunder), sed de correctione morum nostrorum et consummatione vitae perfectae . . . pauca disserere. Auf dem Verhältnis von Zönobium und conversatio actualis und dem oben entwickelten Begriff der conversatio actualis beruht es auch, daß der größte Teil der 12 Bücher der Instituta coenobiorum (B. 5—12) auf die Darstellung der octo principalia vitia entfällt. Die beiden Gegenstände des Werkes (de insti-

Da sind es vor allem einige erste Tugenden, Zierden des Christen in der Nachfolge seines gekreuzigten Herrn, höchste Leistungen sittlicher Kraftentfaltung, die Kassian als besondere Blüten des Zönobiums preist. Es sind die vollkommene Geduld, die gestählte Ausdauer, erhabene Sanftmut, echte Demut, der Gehorsam nach dem Vorbilde Jesu Christi[1]).

tutis ac regulis und de octo principalium vitiorum remediis) sind also tatsächlich nicht so verschiedenartig, wie es nach Petschenig (Cass. Inst. coen., Prologomena CSEL XVII p. X) scheinen möchte. Der 2. Hauptteil gehört ganz wesentlich zum interior cultus (Inst. I 1[1] [8[3]]), nicht minder, als das 4. Buch de institutis renuntiantium, an das er sich innerlich anschließt: quoniam hic liber — IV. — de institutione est eius, qui renuntiat huic mundo, per quam scilicet introductus ad humilitatem veram et obedientiam perfectam (s. folgende A.) ceterarum quoque virtutum culmina possit ascendere Inst. IV 23 (62[22]). ut primum naturas eorum (vitiorum) . . . investigare . . . deinde causas eorundem . . . exponere, tertio ut idonee curationes eorum ac remedia possimus inferre. ib. V 1 (82[1]); vgl. coll. XIV 3[1] (399[16]) actualis perfectio duplici ratione subsistit . . . primus eius est modus, ut omnium natura vitiorum et curationis ratio cognoscatur.

[1]) humilitatis patientiaeque virtutem quam vos illic (in coenobiis) didicisse non dubito coll. XVIII 11[1] (517[21]). quo pacto inperturbatae mentis constantiam et immobilem patientiae poterimus adprehendere firmitatem coll. XIX 11[1] (545[3]), vgl. vorige A. Inst. IV. qui . . . in primordiis suis fervore quodam brevi coenobii perfectionem videntur expetere, sed continuo tepefacti . . . nec iugum humilitatis ac patientiae diutius sustinere contenti sunt subdique seniorum imperio dedignantur, . . . solitarie sedere desiderant, ut ita scilicet a nemine lacessiti patientes, mansueti vel humiles possint ab hominibus aestimari coll. XVIII 8[1] (516[17]). ad obtinendam iugem ac stabilem patientiam coll. XIX 14[5] (549[17] mit 549[15]). sub coenobii iugum intrare ib. 2[3] (536[7]). qui non dicam usque ad senectam in coenobii permanere non possumus disciplina, sed vix biennio subiectionis iugum sustinere contenti. ib. 2[2] (535[24]). idcirco dominus noster atque salvator, ut nobis amputandarum voluntatum nostrarum formam traderet, non veni, inquit, facere voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me (Jo 6, 38). et iterum: non sicut ego volo, sed sicut tu (Mt 26, 39). quam virtutem illi specialiter exercent qui in coenobiis commorantes senioris reguntur imperio, qui nihil omnino arbitrio suo agunt, sed voluntas eorum ex voluntate pendet abbatis (cf. Reg. S. Benedicti c. 5). coll. XXIV 26[14] (709[25]). hic itaque ab adulescentia sua scolis coenobiorum tanto ardore se tradidit, ut in eis parvo tempore commoratus tam subiectionis bono quam universarum virtutum scientia pariter ditaretur. humilitatis namque et obedientiae disciplina omnes suas mortificans voluntates et per hanc exstinctis universis vitiis cunctisque virtutibus consummatis, quas monasteriorum instituta vel antiquissimorum patrum doctrina fundavit coll. III 1[2] (68[2]). finis coenobiotae est omnes suas mortificare et crucifigere voluntates . . . coll. XIX 8[3] (542[14]). Vgl. die Profeßansprache Inst. IV 32—43 (71—78): considera condiciones crucis, sub cuius te deinceps sacramento

Einen weiteren hohen Vorteil bietet das Zönobium. Die beunruhigende Sorge [1]) für den zeitlichen Unterhalt ist eine Beschwerde, die man gerade in der Zelle des Anachoreten nicht suchen sollte, die aber hier tatsächlich zu einer drückenden Last werden kann. Sie wird im Zönobium dem einzelnen abgenommen durch den Segen der gemeinsamen Arbeit und die Vorsorge der Oberen [2]).

Dies ist der Stand der Entwicklung, den wir bei Kassian antreffen. Die Beschauung kann nur in der Anachorese allgemeines Programm sein. Die Bildung des Herzens gedeiht am sichersten im Zönobium. Als Vorschule beginnt das Zönobium bereits unentbehrlich zu werden. Auch die historische Ansicht hat sich nach dieser neuen Erkenntnis umgestaltet. Nicht mehr ist das Zönobium jünger als die Anachorese, sondern die Anachorese ist als der Schritt zum Höheren aus dem Zönobium hervorgegangen [3]). Die Anachoreten waren Jünger des Zönobiums, und der Regel nach muß jeder Anachoret, will er anders ein echter Anachoret sein, in der Schule des Zönobiums heranreifen [4]).

Ja es kann vorkommen, daß Anachoreten, die zwanzig und mehr Jahre in der Einsamkeit ihrer Einsiedelei zur höchsten Stufe der Beschauung und zu himmlischen Entzückungen gelangt sind, sich in ein Zönobium zurückziehen. Das Anachoretentum zeigt nämlich schon manche Mißstände. Die erste Strenge der äußeren Aszese hat nachgelassen. Doch ist dies nicht das schlimmste: die ägyptischen Mönche haben hierin immer eine größere Maßhaltung gezeigt als etwa die Syrer [5]). Viel schlimmer ist, daß der Geist

oportet in hac luce versari, quia iam non tu vivis, sed vivit in te ille qui est pro te crucifixus. . . . in hac humilitate ac patientia . . . proficias . . . perfectionem professum . . . quae (humilitas) cum fuerit in veritate possessa, confestim te ad caritatem, quae timorem non habet, gradu excelsiore perducet. cf. Reg. S. Bened. prol.: per obedientiae laborem . . . abrenuntians propriis voluntatibus . . . usque ad mortem in monasterio perseverantes passionibus Christi per patientiam participemur, und c. 7 fin.

[1]) Die Hut vor den „Sorgen und Kümmernissen dieser Welt“ wird den Jüngern des vollkommenen Lebens stets mit besonderem Nachdruck eingeschärft. Die Warnungen des Evangeliums und das bekannte Wort des hl. Paulus (1 Cor 7, 32) bilden den Keim dieses Gedankens von der „ungeteilten“ Herzensfreiheit (*βίος ἀπερίσπαστος, ἀδιαίρετος*).

[2]) S. unten S. 62 A. 2. [3]) coll. XVIII 6.

[4]) S. oben S. 35 A. 6; vgl. auch K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt 175 (5. und 6. Jahrh. in Palästina) 198 (justinianische Gesetzgebung).

[5]) vgl. Butler, Hist. lausiaca I 240—242. coll. V 18[2] (144[11]).

der Einsamkeit und des inneren Gebetes, das innige Streben nach dem Verkehr mit Gott in der Beschauung, die wahre Seele des Anachoretentums, nachgelassen hat. Endlose Besuche von Genossen lösen sich zu jeder Tageszeit ab und stören die ruhige Betrachtung. Man mißbraucht das alte Recht der Gastfreundschaft und der Besprechung über Dinge des Berufes. Die müßigen Reden, denen Gästen gegenüber durch keine feste Regel gewehrt wird, verscheuchen die Betrachtungen und himmlischen Entzückungen, die sonst die lange, stille Einsamkeit mit ihren Wonnen erfüllt haben.

Das Zönobium mit seiner anders gearteten Lebensordnung verstattet zwar im ganzen auch nicht Raum für eine ungestörte, intensive Pflege der Beschauung. Dafür aber führt es seinen Jünger sicherer zur sittlichen Höhe. Es führt ihn zugleich an die Pforten der Beschauung, ja wehrt ihm auch den Eintritt nicht [1]). Denn das Verhältnis ist nicht so, als ob im Zönobium gar keine Beschauung möglich oder statthaft wäre. Die Sachlage ist vielmehr diese, um es zum Schlusse in etwas anderer Form zu wiederholen [2]).

[1]) Auch das Zönobium bereitet im Herzen ein Tabernakulum geistlicher Erkenntnis mit der Arca des Gottesbundes und legt darin nieder die Tafeln des Gesetzes (vgl. Benedikts Lieblingsgedanken von den Geboten Gottes), die goldene Urne mit dem Manna geistlicher Weisheit, dem panis angelicus voll himmlischer Süßigkeit, den Stab Aarons d. h. das heilbringende Banner Jesu Christi, „das in dem Grün unsterblicher Erinnerung blüht. Das ist nämlich der Zweig, der abgeschnitten von der Wurzel Jesse nach seinem Absterben nur um so lebendiger wieder aufblüht. Das alles aber wird durch die beiden Cherubim, d. h. durch die Fülle des historischen und geistlichen Wissens geschützt.“ 14. Unterredung Kap. 10.

[2]) Vor allem kommt natürlich auch in Betracht, daß jene Grade und Stufen, die wir überall in der Lehre vom inneren Leben finden, vorwiegend der wissenschaftlichen Behandlung angehören, während in der Wirklichkeit eine unlösbare Wechselbeziehung und ein stetes lebendiges Sichdurchdringen herrscht. Est inter alterutrum (iugis oratio und cordis puritas) reciproca quaedam inseparabilisque coniunctio coll. IX 2^2 (251^2). So wird auch für den Anachoreten die actualis atque ethica congressio nicht aufhören. Benedikt erwähnt auch beim Anachoreten nicht die contemplatio, sondern den Kampf gegen die verkehrten Regungen des Herzens. Der Unterschied zwischen Zönobium und Anachorese, den Benedikt namhaft macht, ist Gemeinschaft oder abgesondertes Leben: fraterna acies — singularis pugna eremi. c. 1.

Sehr schön ist das Gebet im koptischen Ritus der Einkleidung und Profeß, den M. B. Evetts in der Revue de l'Orient chrétien II. sér. t. I (XI) (1906) mitteilt, 142, (nach der Tonsur): Oui Seigneur notre Dieu, soi avec ton serviteur, de sorte que, t'ayant désiré d'un coeur pure et parfait et ayant courbé le cou volontiers sous ton joug léger, il puisse échapper tout à fait aux désirs et aux voluptés de la chair, et au monde égaré et satanique et à

Der Anachoret wird seine Seele mehr von allen irdischen Gedanken und Bildern reinhalten können. Seiner harren die entzückenden Ausblicke von den Gipfeln des Berges, der die Beschauung ist. Das Erhabene ist sein Vorrecht. Im Zönobium sind diese Ausblicke etwas gehemmt, die geistlichen Entzückungen gemindert. Aber sind es auch mehr die Niederungen, in denen er sein Gezelt aufschlägt: ganz versagt ist ihm die Beschauung nicht. Jesum sehen auch jene, die in den Städten und Flecken und Dörfern wohnen, d. h. jene, die in der conversatio actualis weilen; nur nicht in jener Klarheit, wie er auf dem Berge sich zeigt. Sie erblicken Jesum in seiner demütigen irdischen Erscheinung; auf dem Berge strahlt er im Glanze der Verklärung [1]).

Setzt das Zönobium dem Geiste gewisse Schranken — das liegt im Wesen einer Vereinigung —, so hat auch die Anachorese ihre Bürde, die diesen Schranken nahekommt: es ist jene Sorge um den täglichen Unterhalt, die gesteigert wird durch die Pflichten der Gastfreundschaft. Das Zönobium schützt die Ruhe des Herzens, die innere Stille, und läßt keine verwirrenden Sorgen aufkommen. Die volle Besitzlosigkeit ist ein Vorrecht des Zönobiten, das dem Anachoreten niemals vergönnt sein wird. Der Zönobit genießt das Vorrecht, dem Gehorsam Jesu nachzueifern, und das wiegt manche Stunden himmlischer Entzückungen auf. Im Zönobium blühen vorzugsweise bescheidenere irdische Blumen, aber solche, die durch Jesu Beispiel hoch im Preise stehen: Demut, Sanftmut, Geduld [2]).

tout esprit malin et être digne de la vigne spirituelle, afin qu'il se comporte pendant son temps de patience et de dévotion et de travail et d'exil avec tempérance et qu'il mène une conduite pure et vertueuse selon tes commendements et tes préceptes, d'une manière digne de la vocation à laquelle il est appelé, et qu'il mérite de faire des oeuvres encore plus parfaites et de contempler tes mystères par la meditation.

Im Euchologium graecum ist (auffallender Weise im officium magni et angelici habitus für die oberste Klasse der Mönche) die Rede von der „Umwandlung und Umschaffung des Lebens" (*μετάθεσις ζωῆς καὶ μεταποίησις*) Goar 499; auch in den Gebeten und der „Unterweisung" wird sie in breitester Form entwickeltt.

[1]) coll. X 6[2] (292); excelsa fastigia anachoreticae disciplinae coll. XVIII 11 (517[20]) theoretica sublimitas coll. XIX 5[2] (539[7]).

[2]) coll. XIX 3—10. Den Sachverhalt spiegeln auch aufs klarste wider die berühmten Sätze des hl. Augustinus de moribus ecclesiae catholicae I 31 PL 32, 1337: von den Anachoreten: perfruentes colloquio dei, cui puris mentibus inhaeserunt, et eius pulchritudinis contemplatione beatissimi, quae nisi sanctorum intellectu percipi non potest. Von den Zönobiten: in communem vitam castissimam sanctissimamque congregati simul

So ist denn kurz des Zönobiten Aufgabe, alle seine Wünsche abzutöten und zu kreuzigen und nicht unruhig für den morgigen Tag in Sorge zu sein; der Anachorese kurzer Inbegriff, aus dem Geiste alles Irdische fernzuhalten und ihn, soweit es menschliche Schwäche erlaubt, mit Christus zu vereinigen [1]).

Wir kehren schließlich zu dem zurück, was nun am meisten charakteristisch für das Zönobium geworden ist, gleichsam seinen Ruhmestitel bildet: es ist Schule. Deren Thema ist — es hat sich uns in voller Anschaulichkeit ergeben — das Ziel der conversatio actualis. Es ist Palästra der Tugenden, Übungsschule des geistlichen Kriegsdienstes, Lehrschule der Sitten. Eine „Schule" ist auch das Zönobium des hl. Benedikt. Er selbst sagt es uns im Vorwort. Und das Programm dieser Schule ist das Programm der conversatio actualis [2]), der disciplina ethica. Die ganze Regel ist, wie

aetatem agunt viventes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus, nulla superbia tumidi, nulla pervicacia turbulenti, nulla invidentia lividi, sed modesti, verecundi, pacati, concordissimam vitam et intentissimam in deum gratissimum munus ipsi offerunt, a quo ista posse meruerunt. Des hl. Hieronymus scharfe Feder zeichnet das Bild mit folgenden kräftigen Zügen: solitariam vitam reprehendimus? minime: quippe quam saepe laudavimus. Sed de ludo monasteriorum huiuscemodi volumus egredi milites, quas eremi dura rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suae multo tempore dederint, qui omnium fuerint minimi, ut primi omnium fierent, quos nec esuries aliquando nec saturitas superavit, qui paupertate laetantur, quorum habitus, sermo, vultus, incessus doctrina virtutum est, qui nesciunt secundum quosdam ineptos homines daemonum pugnantium contra se portenta confingere, ut apud imperitos et vulgi homines miraculum sui faciant et exinde lucra sectentur." ep. 125 PL 22, 1077.

[1]) coll. XIX 8[3] (542[14, 25]).

[2]) Wenn Benedikt den Gedanken vom Dienste Gottes im Gehorsam gegen seine Gebote so stark betont, so steht er hier sichtlich in hohem Maße unter dem Einfluß des hl. Basilius; bei Kassian findet sich das Motiv selten verwertet. Zu Reg. S. Ben. prol. dominici schola servitii vgl. Basil. Reg. fus. tract. 2. PG 31, 908 C *τὸ διδασκαλεῖον τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ* (die Stelle fehlt bei Rufin). Auch Evagrius Ponticus: *πρακτικὴν συνίστησιν ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν* PG 40, 1234 (LIII). S. ferner S. Basilii Regula ad monachos (interpr. Rufino, Holst. I): interr. I, II, III (häufig); si adversantur dominicis praeceptis p. 190 IV resp. secundum mandatum domini dicentis 191 V resp. in omnibus mandatis dei 195 VIII resp. quoniam praeceptum domini habemus 198 X resp. secundum mandatum domini 199 X resp. cuius mandatis . . . illuminamur 203 XII resp. per mandatum dei ibid. cum ipse dominus ita praeceperit ibid. et iterum praecepit dominus ibid. contrariae mandatis dei 204 XIII resp. conveniat cum mandato dei ibid. contrarium mandatis dei ibid. quod a domino prae-

ceptum est ibid. ne praeter voluntatem dei 205 XV resp. secundum voluntatem domini ibid. memor praecepti dei ibid. sicut praeceptum est a domino 206 XVI resp. sicut dominus ostendit 210 XXVII resp. sicut dominus praecipit 211 XXVIII resp. praevaricantis mandatum domini 214 XXXIX resp. mandatum eius 215 ibid. mandatum domini praeterire 218 XLVI resp. secundum mandatum domini 219 LI resp. legis (dei) 219 LII resp. ib. LIII resp. ad voluntatem eius 220 LV resp. ex mandato dei 220 LVI resp. ex mandato domini 222 LXII resp. secundum quod praecipit dominus 223 LXIV resp. sibi aliquid iniungi de his quae pro mandato dei incidunt 224 interr. LXVII. est contra mandatum domini dicentis 234 XCI resp. meminerit mandati domini dicentis. discutiat seipsum, si digne operatus est opera dei et adimpleverit omnia quaecunque praecepta sunt 235 XCV resp. misericordiae causa propter mandatum. dare aliquid mandati gratia 237 XCIX interr. und resp. ad implendum mandatum domini ib. C resp. qui seipsum ... tradidit in alterius potestatem propter mandatum domini 238 CVI resp. dispensatores ... mandatorum dei 241 CXII resp. in profectibus mandatorum dei una est mensura? ibid. CXIV interr. donec ... non servamus mandata domini 248 CXXIV resp. circa mandata dei ardentior animus 249 CXXVI resp. propter mandatum domini 249 CXXVII resp. mandatum(a) dei 257 CXLVIII resp. 258 CL 259 CLIII, CLIV, CLV. pro mandato domini operamur 268 CLXXIII resp. si secundum mandatum est 271 CLXXXIII resp. contra mandatum domini 272 CLXXXIV. Zu Reg. S. Benedicti prol. ergo praeparanda sunt corda et corpora nostra sanctae praeceptorum obedientiae militanda s. Rufinus, Historiae monachorum in Egypto prologus (Rosweyd p. 449): velut quidam coelestis exercitus in procinctu positus ... ad obedientiam praeceptorum regi semper intentus Die Stelle ist selbständiger Zusatz Rufins zum Original (vgl. E. Preuschen, Palladius und Rufinus, Gießen 1897, p. 3: prol. 10). Bei näherem Zusehen ergibt sich rasch, daß der Gedanke von der Erfüllung der Gebote Gottes sich durch sämtliche *ὅροι* hindurchzieht. Er rechtfertigt, ja fordert das gemeinsame Leben (mandata a pluribus facilius adimplentur III resp.). Er gehört zum Begriff der Tugend (virtutis ista definitio, recte uti id est secundum mandatum dei et secundum conscientiam, animi motibus a deo insitis II resp.). Sehr bezeichnend ist sodann, wie Basilius im Gegensatz zu Kassian am Bilde von der Kunst die Notwendigkeit nachweist, im aszetischen Leben ein festes Ziel vor Augen zu haben. Kassian stellt als dieses Ziel die Reinheit des Herzens auf, Basilius den göttlichen Willen, der sich in seinen Geboten kundgibt. Die Liebe Gottes besteht in der Erfüllung seiner Gebote (Jo 14, 15, 21, 23 f., 31). Der Herr zeigt uns (an den eben angegebenen Stellen), „daß unser Blick bei unseren Handlungen auf seinen Willen gerichtet sein müsse. Sein Wille muß uns als Spiegel dienen; das Auge immerdar fest auf ihn gerichtet, müssen wir unser Tun bestimmen. Denn wie Leute, die eine irdische Kunst betreiben, ein bestimmtes Bild im Geiste haben und nach diesem geistigen Bild ihre Hand führen, so ist es auch bei unserem Werke: auch da gibt es einen festen Punkt, auf den wir schauen müssen, um Gott zu gefallen. Denn es ist unmöglich, daß unser Werk die rechte Form bekomme, wenn wir nicht immer dessen gedenken, was unser Auftraggeber gewollt ... So denkt z. B. der Schmied, der ein Beil oder eine Sichel anfertigt, immer an den, der ihm den Auftrag gegeben, welche Größe,

der erste Abschnitt dieser Untersuchung ergeben hat, von ihrem Geiste durchtränkt [1]).

welche Beschaffenheit, welche Form des Beiles er bestellt habe. Hat er vergessen, wie sein Auftrag lautet, so wird nicht das herauskommen, was ihm befohlen ist. Ebenso muß der Christ Sinnen und Trachten bei seinen Werken darauf richten, was Gott, sein Auftraggeber, will" (Reg. fus. tr. 5; interpr. Rufin. II). Das servitium dei bei Basilius-Rufinus: qui accedit ad dei servitium 191 V resp. qui . . . accedunt ad servitium dei 193 VII resp. qui servit deo 205 XIV interr. servire deo ibid. resp. qui ad servitium dei accedunt 212 XXXI resp. qui communiter deo serviunt 233 LXXXIX resp. servorum dei praef. Rufini 173. 174.

[1]) Es darf wieder darauf hingewiesen werden, wie Benedikt stets auf die „guten Handlungen" (actus boni, bona opera) und deren Gegensatz hinweist. S. die Stellen oben S. 31 A. 6; ferner prol.: non debet aliquando de malis actibus nostris contristari; instrumenta bonorum operum (c. 73: instrumenta virtutum). c. 7: actibus nostris ascendentibus. c. 73: iustitiae observatio; honestas morum. Rufinus (Historia monachorum in Egypto ed. Rosweyd p. 457 A) übersetzt das *πρακτικός* seiner Vorlage (ed. E. Preuschen, Palladius und Rufinus, p. 23[13]: *πρακτικὸς γὰρ καὶ ἐργάτης ἐστὶ τῶν ἐντολῶν* [vgl. in der vorigen A. Evagrius] . . . *κρείττων γὲ μὴν τούτου . . . ὁ θεωρητικός*) mit: qui in bonis actibus placent deo et sunt operarii inconfusibiles mandatorum dei; vgl. 2 Tim 2, 15.

Es mag ohnehin dem Geiste des Abendländers und nicht zum wenigsten des Römers die Bevorzugung der sittlichen Seite und der caritas mehr entsprochen haben. Auch die okzidentalische Theologie überhaupt wandelte in diesen Bahnen. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1903, II 3 f. Zum hl. Augustin, der in sich selbst einen Wandel der Anschauungen durchlebte, vgl. H. Weinand, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus [Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte X, 2], Paderborn 1910, 33—53. J. Mausbach, Ethik des hl. Augustinus I 168—207; 372—391.

Die Schule Benedikts hat das alte Erbe des zönobialen Gedankens von der Sittenbildung mit großer Sorgfalt aufgenommen und ist dadurch zur Schule eines guten Teils der mittelalterlichen Kultur und Heiligkeit geworden. Die Beachtung dieses ihres Einflusses könnte manches Heiligenleben vertiefen und manche eigentümlichen Züge aufhellen, wie das nach anderer Seite in so glücklicher Weise im Lebensbild des hl. Bonifatius von G. Schnürer (Mainz 1909) geschehen ist.

Ohne die Kontemplation auszuschalten, sie vielmehr vorbereitend und einführend, steht die Schule Benedikts auch in der Einbeziehung dessen, was man heute ausschließlich unter „tätigem" Leben versteht, auf dem Boden der alten Vorstellung von der conversatio actualis. Eine Reihe der von ihr, soweit mit den wesentlichen Grundlagen des zönobialen Lebens vereinbar, aufgenommenen Formen, sich äußerlich zu betätigen, galten als „Berufsarten" (professiones, studia), in welche die practica auszweigt: als typische Fälle (erga multas professiones studiaque dividitur) werden von Kassian erwähnt: Leitung von Zönobien, Sorge für Gäste, Kranke und Arme, Unterricht, Interzession für Bedrückte und Schwache, coll. XIV 4—8.

Ergebnisse.

Man vergegenwärtige sich, daß nach Kassian die conversatio actualis, „die in den Kongregationen geübt wird", in der Läuterung von Fehlern, in der Übung der Tugenden besteht.

Man vergleiche die Terminologie Kassians von der conversio prima, der abrenuntiatio secunda oder renuntiatio cordis, von der emendatio, correctio morum.

Man beachte sodann die auffallende Tatsache, daß der hl. Benedikt, der im Ausdruck so vielfach die Schule Kassians verrät, das Wort abrenuntiatio im technischen Sinne nicht hat. Da dieser Ausdruck (als Übersetzung von *ἀποταγή*) im monastischen Sprachschatz schlechthin in erster Linie steht, so sollte man glauben, er wäre für einen Schriftsteller wie Benedikt völlig unentbehrlich. Kassian gebraucht ihn fast regelmäßig. Die Lösung des Rätsels ist nicht schwer; das Zeitwort converti bietet sie uns. Kassian gebraucht zum terminus technicus abrenuntiatio das Zeitwort abrenuntiari, renuntiari. Benedikt kennt auch dieses nicht (abrenuntiari im Prolog hat den gewöhnlichen Sinn) er gebraucht converti. So gebraucht er nun auch nicht abrenuntiatio, sondern wie auch wohl Kassian conversio oder, wie er schreibt, conversatio. Statt von der abrenuntiatio prima würde er also von der conversatio prima sprechen (venire ad conversationem), der die conversatio morum folgt. Am nächsten steht der conversatio (= conversio) morum die emendatio morum Kassians und Rufins (Reg. S. Basil.) und die correctio morum im Vorwort zu den Institutionen der *Zönobien*. Man vergegenwärtige sich sodann, wie diese „Besserung" der „Sitten" von Basilius [1]),

[1]) Basilius beschreibt sie (nach Rufins Bearbeitung, die für Benedikt maßgebend ist; Rufin zieht hier die Fragen 2–6 der „ausführlichen Regeln" zusammen) folgendermaßen: non enim parvus labor est, ut se aliquis a priore non bona consuetudine reflectat ac revocet: quoniam quidem mos longo tempore confirmatus vim quodammodo naturae obtinet. Oportet ergo nos primo omnium abnegare nos ipsos et tollere crucem Christi et sic eum sequi. Abnegamus autem nos hoc modo si per omnia praeteritae consuetudinis obliti voluntates proprias abnegamus: et ita non solum ab hominibus non recte agentibus, verum etiam a nostris ipsis inordinatis et incompositis moribus secedamus. Alioqui ut in eadem quis consuetudine atque in priore conversatione permanens (Ggs. zur abrenuntiatio localis) emendare se possit et corrigere, difficillimum est . . . Paratum esse ad mortem pro Christo et mortificare membra quae sunt super terram et pro nomine Christi libenter ferre omne discrimen, hoc est tollere crucem suam. Die Stelle findet sich bei Rufin in der Interr. II, mit der die Regulae fus. tr. eröffnet werden: sie handelt von der Liebe Gottes

als dem obersten Gebot, auf dessen Erfüllung das ganze klösterliche Leben abzielt. Es ist bemerkenswert, wie das Motiv vom Tode für Christus mit dem Gedanken der Selbstentsagung und der Nachfolge Christi im Kreuztragen verknüpft wird. J. Herwegen befindet sich nach den Darlegungen in voller Übereinstimmung mit der alten Doktrin, wenn er (Das Paktum des hl. Fruktuosus von Braga. Stuttgart 1907, Kirchenrechtliche Abhandlungen, hsg. von Ulrich Stutz, H. 40, S. 31) die conversio morum also auslegt: „Die eigentliche Lebensaufgabe des Mönches ist die conversio morum, die Umbildung der auf das Irdische gerichteten Tendenzen in ein übernatürliches, auf den Glauben gegründetes Tugendstreben (fügen wir hinzu: in die vollkommene Gottesliebe. Vgl. Augustins Gegensatz von cupiditas und caritas; Mausbach, Ethik des hl. Augustinus I, 4. und 5. Kap. Auch in Benedikts aszetischen Gedanken bewegt sich alles um die „desideria" und „voluntas propria" und um die Erfüllung der Gottesgebote). Diese Sittenbekehrung aber vollzieht sich nicht ohne Kampf gegen die Sünde und die verderbten Neigungen des Herzens. Sie ist vielmehr ein ununterbrochener Kampf für die Ausgestaltung des Reiches Gottes in der Seele" (vgl. Cass. coll. I 13^{2}, 14^{16}; vgl. oben S. 57). Es ist auch ein gewisses Zusammentreffen mit Basilius, wenn er eine Analogie aufstellt zwischen dem letzten Glied des römischen Soldateneides: nec mortem recusaturos pro Romana republica, und der conversio morum. Paratum esse ad mortem pro Christo: das ist nach Basilius (reg. fus. tr. 6 — Ruf. interpr. interr. II) die volle *ἀποταγή*, die Spitze der Selbstentsagung und Kreuzesnachfolge. Man beachte, in welcher Form uns der römische Fahneneid bei Justin (ap. I 39) entgegentritt: *τοὺς συντιθεμένους καὶ καταλεγομένους στρατιώτας καὶ πρὸ τῆς ἑαυτῶν ζωῆς καὶ γονέων καὶ πατρίδος καὶ πάντων τῶν οἰκείων τὴν ὑμετέραν ἀσπάζεσθαι ὁμολογίαν.*

Auch der Mönch verließ nach dem Worte des Herrn (Mt 19, 29; Mc 10, 29; Lc 18, 29) um Christi willen, um des Reiches Gottes willen Hab und Gut, Eltern und Anverwandte (abrenuntiatio localis, corporalis). Er hatte diese Entsagung fortzusetzen im Streben, alle Neigungen des Innern im Kampfe für die Tugend, gegen Fehler und Verkehrtheiten, in die Liebe Gottes umzuwandeln, das Reich Gottes in seinem Herzen zur Herrschaft zu führen; auch seinem Leben mußte er dabei die Nachfolge Christi vorziehen (Lc 14, 26 [adhuc autem et animam suam]; Mt 10, 37—39 [qui perdiderit animam suam propter me]. Gerade des Zönobiten Aufgabe war es, alle Neigungen des Herzens zu reinigen, so im besonderen das Kreuz des Herrn zu tragen (Mt 10, 38; Lc 14, 27), s. oben S. 59 A. 1 gegen Schluß. Alles das schloß die renuntiatio cordis in sich. Das Leben hinzugeben aus Liebe zu Christus, seinem Führer und Feldherrn, dem er auf dem Wege des Kreuzes nachfolgte, im Kampfe gegen die Sünden und ungeordneten Neigungen, gegen die Feinde des Heils, im Kampfe für das Reich Gottes: dies war die höchste, vom Herrn geforderte Pflicht des Soldaten Christi.

So liegt es in der Tat nicht so fern, im Gelöbnis der conversio morum eine Parallele zu jenem Gliede des römischen Fahneneides zu erblicken, in dem sich der Soldat verpflichtet, in der Treue gegen den Kaiser für das Wohl des römischen Reiches nicht nur Eltern und Heimat und Anverwandte, sondern auch das eigene Leben einzusetzen, den Tod für das römische Reich nicht zu weigern. Ob dem hl. Benedikt diese Parallele vorschwebte, als er seine Profeß regelte, ob er sie benützte, wenn er zu seinen Mönchen von den Pflichten dieser

Hieronymus [1]), Augustinus [2]), Kassian als spezifische Aufgabe der Zönobiten bezeichnet wird, wie das von diesem Gedanken beherrschte Verhältnis von Zönobium und Anachorese, das bei Kassian so scharf hervortritt, auch dem System von Lerin mit seinen um das Monasterium gelagerten Eremitenkolonien zugrunde liegt [3]). All das

Profeß sprach, mit Gewißheit läßt sich das nicht sagen. Daß er ein Vorbild auch in den eigenartigen Pflichten der Berufskorporationen besaß, wurde oben gezeigt; daß ihm dieses Vorbild gegenwärtig war, darauf weist ganz besonders das markante Sätzchen am Schluß des 4. Kapitels von den „Werkzeugen der guten Werke" hin: officina vero, ubi haec omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione.

Zur emendatio morum bei Basilius-Rufinus vgl. noch: p. 188 III resp.: si quis . . . dicat sufficere sibi doctrinam scripturae et apostolica praecepta ad emendationem morum vitamque formandam, simile mihi aliquid facere videtur his, qui semper fabrile artificium discunt, nunquam tamen fabrifaciunt opus . . . ecce enim et dominus . . . praecinctus linteo lavit pedes discipulorum suorum. Tu ergo cuius pedes lavabis? (zugunsten der zönobitischen Lebensweise). p. 189 ib.: *stadium* namque est quoddam . . . *ad emendationem morum vitamque formandam*, in quo *per virtutis exercitium* proficitur, in quo *meditatio divinorum mandatorum* effulget amplius et clarescit, haec communis inter se unanimorum fratrum habitatio (*στάδιον ἀθλήσεως . . . διηνεκὴς γυμνασία καὶ μελέτη τῶν τοῦ κυρίου ἐντολῶν*. PG 31, 933. Über das lat. schola i. S. v. *γυμάσιον*, palaestra [als militärische Übungsstätte] s. Studi e documenti di Storia e Diritto, Roma, XXIII [1902] 294 f.; vgl. oben S. 38 A.). 189 IV resp.: In hoc autem renuntiat . . . ipse sibi homo i. e. si priori consuetudini suae vel vitae renuntiet aut etiam moribus suis.

[1]) S. oben S. 62 A. 2. [2]) Ebd.

[3]) Caesarius Reg. ad mon. (Holst. II 94): gaudete et exsultate in domino . . . et gratias illi iugiter uberes agite, qui vos de tenebrosa seculi huius conversatione ad portum quietis et religionis attrahere et provocare dignatus est . . . Reliquistis fideliter mundi tenebras et lucem Christi feliciter videre coepistis. Contempsistis libidinis incendium et ad castitatis refrigerium pervenistis; respuistis gulam et abstinentiam elegistis; repudiastis avaritiam atque luxuriam et caritatem vel misericordiam tenuistis. Et quamvis vobis usque ad exitum vitae non deerit pugna, tamen deo donante securi sumus de vestra victoria . . . Quamdiu in hoc corpore vivimus, die noctuque Christo adiutore vel duce, contra diabolum repugnemus. Sunt enim aliqui, quod peius est, negligentes et tepidi, qui de solo christianitatis vocabulo gloriantur et putant quod illis sufficiat vestem mutasse et religionis tantum habitum suscepisse, nescientes illud propheticum: fili accedens ad servitutem dei, sta in iustitia et timore . . . Vestes enim seculares deponere et religiosas adsumere, unius horae momento possumus; mores vero bonos iugiter retinere vel contra male dulces voluptates seculi huius, quamdiu vivimus Christo adiutore laborare debemus. Der gleiche Abschnitt, fortgesetzt durch eine ausführliche Tugendliste, als Eingang eines sermo S. Caes. Arel. ad sanctimoniales PL 67, 1121, ebenso wörtlich in der ausführlicheren ep. II ad Caesariam abbatissam eiusque congregationem ibid. 1128 sqq. und

stellt die Atmosphäre dar, von der Benedikt unmittelbar oder mittelbar aufs lebendigste beeinflußt ist.

---

wieder in der ep. ad quosdam germanos (Append. ad opera S. Caes. Arel. ibid. 1154 sq). Der Weg, den die Darstellung Kassians über die Umwandlung der Sitten in der Leriner aszetischen Schule gemacht hat, läßt sich verfolgen in den Homilien des hl. Eucherius von Lyon, dem neben Honoratus der 2. Teil der Kollationen gewidmet ist und der auch einen Auszug aus ihnen gefertigt zu haben scheint (s. Bardenhewer, Patrologie[3], Freiburg 1910, 447) und bei Faustus von Reji. Eucher. hom. 2 ad monachos (PL 50, 835) hat sie zum Thema: mens humana . . . vix adducitur, ut consuetudinem a se vitae prioris excludat; . . . voluntarium bellum indicit passionibus, vim facit pristinis studiis suis, et violenter se vincere melioris vitae mutatione contendit. Non enim sine violentia fieri potest, ut de abundantia et de divitiis ad famem et sitim, ad abstinentiam et crucem transeat; . . . ut unusquisque iracundiam patientia, superbiam humilitate commutet, amore paupertatis ac sufficientiae effluentiam superet, vinolentiam sobrietate, luxuriam castitate commendet, et homo subito in virum alterum transformetur et quodammodo alter reddatur ex altero; ac sic a talibus per violentiam regnum coeleste (vgl. coll. I 13[2] [19[10–26]] coll. IX 19 [267 sq]) diripiatur. Duo autem sunt abstinentiae et crucis genera: unum corporale alterum spiritale . . . alterum . . . pretiosum atque sublime, motus animi regere et perturbationes illius modestiae tranquillitate paccare, ac superbiae impetus . . . refrenare, litigare quotidie contra vitia sua . . . Haec facit qui perrupto passionum muro violenter ad coelorum regna conscendit.

hom. 4 ad monachos (PL 50, 841, auch als hom. VI S. Caesar. Arel. PL 67, 1056): videamus vocationem nostram. Non enim satis prodest, quod istum locum expetivimus, si hic tales sumus, quales in saeculo esse potuimus . . . non nobis sufficere credamus, quod nos in hanc scholam cernimus congregatos, nisi quod vehementius in nobis negligentias nostras professa perfectio quam nec assumpta condemnat . . . Non enim in hoc loco vixisse, sed in hoc loco bene egisse laudandum est . . . Noverimus . . . nihil prodesse, si carnem nostram ieiuniis ac vigiliis affligamus, et mentem nostram non emendemus . . . gratis nobis de . . . corporis afflictione blandimur, si exterior noster sanctis laboribus exercetur et a passionibus non curatur interior . . . Valde dura . . . conditio est, ieiunare et vigilare et mores non corrigere . . . ita corpus exerceamus ieiuniis, ut mentem purgemus a vitiis.

hom. 8 ad monachos (PL 50, 850) behandelt dasselbe Thema: Si quando — beginnt sie — terrae operarius et ruris cultor agrum suum seminibus praeparat, non sibi sufficere putat, rudem campum vomere proscidisse, et assiduo aratro duras edomuisse glebas, ac sulcis frequentibus confecisse, sed insuper studet agrum illum infecundis germinibus emundare, noxiis evacuare ruderibus spinarum, stirpium fomites excussa radice convellere . . . Ita et nos . . . non nobis sufficere putemus terram corporis nostri vigiliarum exercitiis edomare, vel ieiuniorum labore conficere, sed in primis mentem exstirpatione vitiorum mundare conemur, circumcidere mores, excidere passiones, eradicare superbiam, plantare humilitatem, effodere iram, fundare patientiam,

Die abrenuntiatio secunda, die Umwandlung der alten Lebensart war auch auf orientalischem Boden schon einmal Gegenstand einer ausdrücklichen Profeß: in der *ἀποταγὴ τῶν διαιρετῶν ζωῶν* (Gegensatz die *ἀποταγὴ τῶν διαιρετῶν φαντασιῶν* — vgl. die abrenuntiatio tertia) bei Pseudo-Dionysius [1]).

amputare invidiam, inserere benevolentiam . . . Opus est ergo, corporalem laborem . . . morum emendatio subsequatur. Der Gedanke wird in der langen Homilie weitergeführt. hom. 9 (PL 50, 855) hat dasselbe Thema. Notiert sei auch aus desselben Verfassers Formulae spiritalis intelligentiae (ed. C. Wotke [Wien 1894], CSEL XXXI) p. 5 sq: omnis disciplina nostrae religionis ex illa duplici scientiae fonte manavit, cuius primam practicen, secundam theoreticen vocaverunt, id est actualem et contemplativam; unam quae actualem vitam morum emendatione consummet . . . ergo actualis scientia in diversa studia diffunditur . . .

Ep. 9 des Faustus v. Reji (CSEL vol. XXI ed. A. Engelbrecht p. 211 sq.) bedient sich für den gleichen Gegenstand zum Teil derselben Worte, die oben angeführt wurden: duo sunt ieiuniorum genera, unum . . . ut exterior . . . homo vomere crucis edomitus commoda infirmitate marcescat, alterum abstinentiae genus est multo sublimius, multo pretiosius . . . motus animi regere et inrationabiles perturbationes . . . iudicio refrenare, . . . et per benevolentiam, mansuetudinem, patientiam, tranquillitatem dei imaginem in facie interioris excolere . . . Ante omnia . . . illas in nobis debellare curemus quinque sensuum passiones. Ep. 6 (ib. 197—199) wörtlich der gleiche Passus; vgl. auch 199[20]: si quis ex iracundo patiens efficitur, continens ex luxurioso, placidus ex cruento, benignus ex invido, largus ex cupido, totiens nos negamus, quotiens nos ad meliora convertimus . . . oportet ut hic prius mutetur ad vitam, qui illic mutari optat ad gloriam.

[1]) Vgl. auch Reg. S. Columbani c. 4 (Holst. II 155): monachis, quibus pro Christo mundus crucifixus est . . ., cupiditas calcanda est . . . qui Christum dominum cum timoris cruce quotidiani (vgl. Cass. inst. IV 35 [72[22]]) sequentes in coelis habent thesauros . . . Ideo facultatum contemptus prima perfectio est monachorum; secunda vero purgatio vitiorum; tertia perfectissima dei continuata dilectio ac divinorum iugis amor, qui terrenorum succedit oblivioni.

In der Profeß bei Ps. Dionysius erscheint die conversatio actualis von ihrer doppelten Seite: *εἰ πάσαις ἀποτάσσεται ταῖς διαιρεταῖς οὐ μόνον ζωαῖς* [*ἀλλὰ καὶ φαντασίαις*] — negativ (abrenuntiatio); *εἶτα τὴν τελειοτάτην αὐτῷ ζωὴν ὑφηγεῖται* — positiv.

Es wäre von Interesse für die Geschichte der alten Aszetik, die actualis, *πρακτική* unter literargeschichtlichem Gesichtspunkte zu verfolgen. Wir könnten, wenn wir in den Kreisen des Mönchtums bleiben, etwa mit dem sog. 1. Brief des hl. Antonius beginnen, der wie ein stammelnder Versuch klingt, jedoch feinste Beobachtung zeigt (Epist. I. S. Antonii dicta en version syriaque, traduite en français par F. Nau, Revue de l'Orient chrétien 14 (1909) 284 ss). Wir müßten auf die verschiedenen monita verweisen, die neulich als Vorläufer der Regulae bezeichnet wurden (A. Wilmart, Rev. bénéd. XXVII [1910] 233; vgl. Rev. bénéd. XXVI [1909] 475—480: Les monita de l'abbé Porcaire und XXVIII [1911] 143—153: Les versions latines des sentences d'Evagre pour les vierges.

Endlich ist der Ausdruck von der „Umwandlung der Sitten" dem Worte nach schon vom hl. Ambrosius gebraucht worden: ut remissionem peccatorum possim mereri, morum conversione studioque virtutum averti pedes meos in testimonia tua (zu Ps 118, 59) PL 15, 1306; non manu utique visibilia vincula dicit esse rumpenda, sed invisibiles criminum nexus morum conversione et fidei professione solvendos PL 15, 1311.

V. Formelle und freie Benennung der Gelöbnisse.

Noch ein Rätsel harrt der Lösung. Im 58. Kapitel der Regel spricht Benedikt von drei Gliedern seiner Profeß und zwar da, wo er eine Reihe formeller Einzelheiten festlegt.

Es fällt also auf, daß er anderswo eine neue Gliederung und neue Bezeichnungen einführt.

Am Schluß des 60. Kapitels bestimmt er: Kleriker der niederen Grade müssen, wie Priester, wenn sie in den klösterlichen Verband aufgenommen werden wollen, ein Versprechen ablegen „über die Beobachtung der Regel und über ihre Beständigkeit". Von der conversatio morum ist nicht die Rede. Auch der Name der obedientia fehlt [1]).

Evagrius verdient hier besondere Beachtung), auf die zahlreichen praecepta, admonitiones, exhortationes, consilia, sententiae, jene Briefe und Blätter, die im Morgen- und Abendland von Kloster zu Kloster gewandert sein mögen; auf die dicta (*ἀποφθέγματα*) patrum, die zu Sammlungen voll „praktischer" Weisheit anwuchsen und sei es in der Ursprache, sei es in Übersetzungen von einer Provinz des Reiches in die andere gelangten. Vor allem gehören unmittelbar hierher die Literatur der sog. „Tugend- und Lasterkataloge", die Untersuchungen über die Hauptleidenschaften (colluctationes, conflictus usf.). Es kämen dazu jene größeren Ansprachen und Homilien, die auf dem Boden der „institutio fratrum" entstanden sind. Als Beispiele mögen etwa dienen die 50 Paränesen des hl. Ephräm d. S. an die ägyptischen Mönche, die zum Teil glänzende Muster bieten oder seine „Anweisung zur christlichen Vollkommenheit". In der byzantinischen Zeit beherrscht die Einteilung in *πρακτική* und *θεωρητική* (in anderer Fassung: *πρακτική, γνωστική, θεολογική* — bei Evagrius Pont. capp. practica: *χριστιανισμός ἐστι δόγμα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστώς* PG 40, 1222 I) die aszetische Literatur, deren Pflege sich fast ausschließlich in den Händen des Mönchtums befindet. Vgl. Krumbacher-Ehrhard, Gesch. der byzant. Literatur², München 1897, 139 ff.

[1]) clericorum autem si quis eodem desiderio monasterio sociari voluerit loco mediocri collocentur, et ipsi tamen si promittunt de observatione regulae vel (= et) propria stabilitate. (Et ipsi geht zurück auf si quis de ordine sacerdotum, dessen Eintritt der vorhergehende Teil des Kapitels regelt. propria = pron. pers.; vgl. den Gebrauch des gr. *ἴδιος*.)

Beim „fremden Mönch", der in den Verband aufgenommen werden will, ist überhaupt nur von der Beständigkeit die Rede [1]). Den Inhalt seiner Profeß scheint Benedikt selbst im 58. Kapitel auseinanderzulegen. Er verlangt nach der letzten Lesung der Regel vom Novizen eine Vorerklärung. Zu diesem Behuf stellt er kurz die Hauptpunkte zusammen, die dieser zu versprechen sich bereit zeigen muß. Wir erwarten etwa: er erkläre sich bereit, beständig im Verbande zu bleiben, darin einen guten Wandel zu führen und gehorsam zu sein. Statt dessen sagt Benedikt hier: alles (in der Regel soeben Verlesene) zu beobachten und allen ihm erteilten Befehlen zu gehorchen; ausführlich wird zuletzt auf die Beständigkeit hingewiesen [2]). Das ist die dritte Weise, wie Benedikt sich über seine Profeß äußert. Sie nähert sich der für die Kleriker aufgestellten Formulierung, insofern sie ebenfalls den neuen Begriff der Regelbeobachtung enthält und die Beständigkeit anführt, unterscheidet sich aber von ihr, indem sie auch den Gehorsam gegen Befehle der Oberen [3]) erwähnt.

Wie sind diese Verschiedenheiten zu erklären? wie sind sie zu vereinbaren?

Beginnen wir mit dem Abschnitt über die Kleriker. Genannt werden hier Beobachtung der Regel und Beständigkeit. Darf man daraus den Schluß ziehen, die Kleriker seien nicht zum Gehorsam gegen Befehle der Oberen verpflichtet gewesen? Selbstverständlich nicht. Die Regel erwähnt auch selbst diesen Gehorsam mit besonderem Nachdruck [4]). Sollten sie befreit gewesen sein, sich gerade dazu durch ein besonderes Gelöbnis zu verpflichten? Einfach alles spricht dagegen. Man wird nicht sagen, sie seien schon als Kleriker zum Gehorsam, gegen ihren Bischof

[1]) si vero postea voluerit stabilitatem suam firmare. c. 61.

[2]) si habita secum deliberatione promiserit se omnia custodire et cuncta sibi imperata servare, tunc suscipiatur in congregatione sciens et lege regulae constitutum, quod ei ex illa die non liceat egredi de monasterio nec collum excutere de sub iugo regulae quam sub tam morosa deliberatione licuit aut excusare aut suscipere.

[3]) Imperare, imperium wird von Benedikt stets nur von „Befehlen" der Oberen gebraucht: mox ut aliquid imperatum a maiore fuerit 5; ac si divinitus imperetur ib.; ambulantes alieno iudicio et imperio ib.; exeant, ubi eis imperatur, in opera 53; quando vacant obediant imperatis ib.; in ipsis imperiis suis providus (sit abbas) c. 64; suscipiat iubentis imperium 68; si prioris imperium perduraverit ib.; premisso . . . abbatis . . . imperio 71; privata imperia ib.; observare praecepta regulae 65.

[4]) c. 60; vgl. unten S. 74.

nämlich, verpflichtet gewesen, und diese Pflicht sei durch Aufnahme in den Klosterverband auf den Abt übergegangen. Das hätte mit noch viel größerem Recht von der Stabilität gesagt werden können. Schon als Kleriker kannten sie eine solche und zwar sehr strenge: die lebenslängliche Gebundenheit an ihre Kirche. Warum hätte diese Stabilität, die inhaltlich der monachalen noch näherstand [1]), als die Obedienz des Klerikers der des Mönchs, nicht auch auf den Klosterverband übergehen sollen? Und doch verlangt Benedikt mit Nachdruck: et ipsi tamen, si promittant de . . . propria stabilitate.

Wir haben also ohne Zweifel die Profeß des Klerikers zu ergänzen und zwar, indem wir den Wortlaut des 60. Kapitels festhalten, in folgender Weise: Die Profeß der Kleriker umfaßt Beobachtung der Regel, Gehorsam gegen die Oberen und Beständigkeit.

Wo bleibt die conversatio morum? Wir dürfen auch hier die Frage nicht einfach mit dem Hinweis auf die Standespflichten des Klerikers lösen. Gewiß fordern die liturgischen und aszetischen Bücher von ihm nicht weniger eine conversatio sancta als die Regel vom Mönche. Das ist jedoch zunächst kein Grund, warum der Vorsteher eines Klosters nicht ein besonderes Versprechen darüber fordern soll. Vor allem aber dürfen wir aus dem Schweigen Benedikts deshalb nichts Derartiges schließen, weil die conversatio morum auch in der Vorerklärung des gewöhnlichen Novizen nicht genannt ist. Ja, merkwürdigerweise ist diese Vorerklärung ganz identisch mit der Angabe Benedikts über die Profeß der Kleriker, wenn wir sie so ergänzen, wie es ohne Zweifel zu geschehen hat: Beobachtung der Regel (c. 60) — alles (soeben aus der Regel Verlesene) zu beobachten (c. 58); Beständigkeit (c. 60) —, nicht mehr aus dem Kloster auszutreten (c. 58) — Gehorsam gegen die Befehle der Oberen (c. 58, c. 60 ergänzt).

Aber, und wir kommen damit wieder bei unserer Frage an, diese Profeß ist nicht jene, die einige Zeilen nach der Vorerklärung erscheint, wo die formelle Ordnung der Profeß einsetzt. Hier heißt es: er lege ein Versprechen ab über seine Beständigkeit, den Wandel seiner Sitten und den Gehorsam. Zur Lösung des Rätsels gibt uns der Schriftsteller selbst einen schönen Fingerzeig. Eben bei der Vorerklärung kehrt er mitten in der Aufzählung

[1]) Thomassin zieht sehr hübsch die Parallele zwischen den Gelöbnissen des Benediktinermönchs und der „Beständigkeit", der „Bekehrung der Sitten" und der Obedienz des Klerikers: Vet. et nov. eccles. discipl. P. I l. III c. XIV n. 1, 2.

ihres Inhalts wieder zur Regel zurück, mit der er begonnen. Er sagt ganz logisch: der Novize ist bereit, die ganze Regel zu beobachten (alles, was eben verlesen worden ist). Dann soll er aber wissen, daß darin auch die Pflicht zur Beständigkeit enthalten sei, denn diese ist eine der Satzungen der Regel (sciens et lege regulae constitutum). Die „Beobachtung der Regel" kann demnach als Gesamtbegriff aufgestellt werden. Nur an der Hauptstelle, wo die Profeß formell geordnet wird, sind die Gelöbnisse auch formell benannt; sonst kann sich Benedikt freier bewegen und sich mit allgemeineren Wendungen begnügen. Vor allem genügt der Hinweis, daß ganz umfassend „die Beobachtung der Regel" Pflicht sein wird, wobei dann die einzelnen Gelöbnisse Folgerungen sind, die aus diesem Ganzen hergeleitet werden können.

Häufig leitet denn auch Benedikt selbst aus der Regelbeobachtung andere in der Profeß ausdrücklich gelobte Pflichten ab. Von der Stabilität wurde das bereits gezeigt (sciens et lege regulae constitutum). Der Gehorsam gegen die Oberen wird abgeleitet in c. 60: concedatur (sacerdoti) . . . benedicere . . . si tamen iusserit ei abbas, sin alias nullatenus aliqua praesumat sciens se disciplinae regulari subditum. In gleichem Sinn schreibt also Benedikt einige Zeilen später: et ipsi (clerici — sicut sacerdos —) tamen si promittunt de observatione regulae. Die observatio regulae schließt den Gehorsam gegen den Abt ein. c. 62: ordinatus (sacerdos vel diaconus) . . . nec quidquam praesumat nisi quod ei ab abbate praecipitur, sciens se multo magis disciplinae regulari subdendum, nec occasione sacerdotii obliviscatur regulae obedientiam et disciplinam. Auch hier wieder die Beobachtung der Regel als umfassenderer Begriff. Ebenso am Schluß: si tamen talis fuerit eius contumacia, ut subdi aut obedire regulae nolit.

C. 65: qui . . . praepositus illa agat cum reverentia quae ab abbate suo ei iniuncta fuerint, nihil contra abbatis voluntatem aut ordinationem faciens, quia quantum praelatus est ceteris, ita eum oportet sollicitius observare praecepta regulae. Die Stellen sind ein nicht mißzuverstehendes Zeichen, in welchem Sinn Benedikt in der Vorerklärung und im Abschnitt über die Kleriker von der „Regelbeobachtung" spricht: sie ist ein zusammenfassender Begriff. Das erstemal schließt sie die conversatio morum ein (in gewissem Sinn, Benedikt selbst drückt sich so aus, „auch" die Stabilität), das andere Mal die conversatio morum und den Gehorsam gegen die Oberen. In allen diesen Stellen fehlt auch das charakteristische sciens (sciat, einmal quia) nicht.

Es hängt das eben mit der ganzen Natur der Regel, die Satzung aller klösterlichen Pflichten ist, und mit ihrer dreimaligen Verlesung (ut sciat ad quod ingreditur c. 58) zusammen.

Auf die Frage, wie es in Montecassino bei der Aufnahme eines fremden Mönches gehalten wurde, brauchen wir deshalb nicht einzugehen, weil im 61. Kapitel nicht unmittelbar von Gelöbnissen die Rede ist. Benedikt kommt nur auf die Stabilität zu sprechen, weil sie dem fremden Mönch gegenüber ein Novum ist. Dieser bewies das selbst, indem er sein bisheriges Kloster verließ und anderen Orts um Aufnahme bat; und nach dem Zeugnisse Benedikts (c. 61) machten auch gute Mönche von diesem Rechte Gebrauch. Von nun wird es anders sein; er wird feste Beständigkeit auf sich nehmen müssen (stabilitatem firmare). Wie es näherhin gehalten wurde, ist schwer zu sagen; Anhaltspunkte sind nicht viele vorhanden. Hat sich Benedikt mit einem Gelöbnis der Stabilität begnügt? Die conversio morum ist längst übernommene monachale Standespflicht. Ist der fremde Mönch Zönobit, so hat er auch den klösterlichen Gehorsam schon beobachtet. Die Beständigkeit bewirkte an sich ihrer inneren Natur nach eine volle Überpflanzung in den neuen Pflichtenkreis, in das gesamte materielle Recht des neuen Klosters. Benedikt konnte sich also mit einem Gelöbnis der Stabilität begnügen. Doch legt er sonst sichtlich auf eine ausdrückliche Übernahme der drei Hauptpflichten und deren feierliche Beurkundung Gewicht; darum hat er ja eben seine Profeß so ausgebaut, wie sie an der Hauptstelle des 58. Kapitels vorliegt, hat es nicht, wie andere klösterliche Gesetzgeber [1]), bei einem Versprechen der Regelbeobachtung bewenden lassen.

Die neue Regel forderte vielleicht auch manche Änderungen in der bisherigen Lebensweise. Handelte es sich um einen früheren Anachoreten, eine Möglichkeit, die wohl nicht völlig ausgeschlossen ist, so war die Sachlage vollends eine ganz neue.

[1]) Reg. Pachomii n. 171 (Holst. I 91): si quis promiserit se observare regulas monasterii. Reg. S. Aureliani c. 1 (Holst. II 101): si quis ad conversionem venerit, regula ei . . . legatur et si professus fuerit se omnia impleturum, tunc excipiatur. Vgl. Caesarius, Recap. 8 (Holst. III 37): quae ad conversionem venerit, in salutatorio ei frequentius regula relegatur et si . . . professa fuerit se omnia regulae instituta completuram . . . si vero regulam dixerit se non posse complere, penitus non excipiatur. Da der hl. Benedikt Pachomius und Caesarius gelesen und benützt hat (vgl. C. Butler, Journal of theol. studies XII [1911] 268[1] und dessen Ausgabe der Reg. S. Bened., die demnächst erscheint), so bieten auch diese Stellen einen Fingerzeig, in welchem Sinn der hl. Benedikt schreibt: promittere omnia custodire . . . promittere de observatione regulae.

Doch wie es sich auch mit der förmlichen Aufnahme des „fremden Mönches“ verhalten mag, für unsere Frage scheidet, wie schon oben bemerkt, dieser Punkt aus.

VI. Eine letzte Schwierigkeit.

Sind wir nun am Ende unseres etwas mühsamen Weges angelangt? Noch ist dem nicht so. Eine letzte Schwierigkeit hemmt den vollen Einblick in die Frage: was verstand der hl. Benedikt unter dem Versprechen „über die conversatio morum“?

Wir müssen mit einer Art Paradoxon beginnen. Eine hervorragende Stellung in der Regel des hl. Benedikt nimmt eben diese seine Regel ein. Zahlreich sind die Orte, an denen er ihre Beobachtung einschärft. Wir lassen sie in der Reihe der Kapitel hier folgen:

c. 1: coenobitarum (genus) militans sub regula vel abbate.

nulla regula approbati (Sarabaitae).

c. 3: in omnibus omnes magistram sequantur regulam.

abbas cum timore dei et observatione regulae omnia faciat.

c. 7: nihil agat monachus, nisi quod communis monasterii regula vel maiorum cohortantur exempla.

c. 23: si quis in aliquo contrarius exsistens sanctae regulae.

c. 37: et regulae auctoritas eis (senibus vel infantibus) prospiciat.

nullatenus eis districtio regulae teneatur in alimentis.

c. 58: post duorum mensium circulum legatur ei haec regula per ordinem et dicatur ei: ecce lex sub qua militare vis; si potes observare, ingredere; si vero non potes, liber discede.

post sex mensium circuitum relegatur ei regula, ut sciat ad quod ingreditur.

si adhuc stat, post quatuor menses iterum relegatur ei eadem regula. Et si habita secum deliberatione promiserit se omnia custodire et cuncta sibi imperata servare, tunc suscipiatur in congregatione sciens et lege regulae constitutum, quod ei ex illa die non liceat egredi de monasterio nec collum excutere de sub iugo regulae, quem sub tam morosa deliberatione licuit aut excusare aut suscipere.

c. 60: sciat (sacerdos suscipi rogans) se omnem regulae disciplinam servaturum.

sciens (sacerdos susceptus) se disciplinae regulari subditum.

c. 62: sciens (sacerdos ordinatus) se multo magis disciplinae regulari subdendum.

nec occasione sacerdotii obliviscatur regulae obedientiam et disciplinam.

si talis fuerit eius contumacia ut subdi aut obedire regulae nolit.

c. 64: (abbas) praesentem regulam in omnibus conservet.

c. 65: eum (praepositum) oportet sollicitius observare praecepta regulae.

si . . . contemptor sanctae regulae fuerit comprobatus.

c. 66: hanc autem regulam saepius volumus in congregatione legi ne quis fratrum se de ignorantia excuset.

c. 73: regulam . . . hanc descripsimus, ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstremus habere.

hanc minimam inchoationis regulam descriptam adiuvante Christo perfice.

Wir haben am Beginne unseres Weges bemerkt, daß wir einen Begriff zu suchen haben, der für Benedikt wichtig genug war, neben Beständigkeit und Gehorsam Gegenstand eines besonderen Gelöbnisses zu werden. Ist nun nicht auch die observatio regulae ein solcher? Ist nicht sie vielleicht mit dem Versprechen über die conversatio morum gemeint, mit dem Gelöbnis, das äußeres und inneres „Verhalten (mores)[1]) und Wandel" (conversatio) regeln soll? Nennt nicht Benedikt in der Vorerklärung drei Glieder: das erste ist die Beobachtung der Regel, dann folgen Gehorsam gegen Befehle der Oberen und Beständigkeit? Darf man nicht annehmen, er werde gerade in der Vorerklärung sich genau fassen? Fehlt nicht der Ausdruck conversatio morum, außer an der einen Stelle, in der ganzen Regel?

Demgegenüber ist festzuhalten, daß wir von der Stelle auszugehen haben, die der formellen Ordnung der Profeß dient: es ist jene, in der die conversatio morum erscheint. Erst wenn sich keine befriedigende direkte Erklärung für diese Fassung gewinnen läßt, dürfen wir sie als Umschreibung betrachten. Nun haben wir, soviel ist sicher, eine nach allen Seiten vollkommen befriedigende Erklärung des Ausdrucks gefunden. Wir müssen um so mehr bei

[1]) Vgl. ergo praeparanda sunt corda et corpora nostra sanctae praeceptorum obedientiae militanda prol.; latera . . . eius scalae dicimus nostrum esse corpus et animam, in qua latera diversos gradus humilitatis vel disciplinae evocatio divina ascendendos inseruit c. 7.

dieser Stelle, deren direkte Erklärung einen so befriedigenden Sinn gibt, stehen bleiben, als der natürliche Fluß der Rede beim mittleren Glied eine gleich unmittelbare und bestimmte Ausdrucksweise erwarten läßt wie bei den beiden anderen Gliedern „Beständigkeit" und „Gehorsam". Eine solche ist nicht vorhanden, wenn von der „Beobachtung der Regel" die Rede sein soll. Verständlich wäre diese schon in sich etwas auffällige Umschreibung nur, wenn in unserer Stelle nicht die Profeßformel selbst erschiene, sondern eine freie Fassung, und wenn in der wirklichen Profeßformel oder gegebenenfalls in der entsprechenden Frage eine Fassung zugrunde läge, in der etwa von einem „Lebenswandel nach den Vorschriften der Regel" die Rede wäre [1]). Auch würde die Umschreibung jene grammatische Bedeutung voraussetzen, die von den beiden möglichen die unwahrscheinliche ist (conversatio morum = ratio agendi et mores; vgl. Reg. S. Bened. c. 32: de quorum vita et moribus). Zudem wäre statt dieser Umschreibung ein unmittelbarer Ausdruck an sich näher gelegen, den Benedikt anderswo auch gebraucht: „de observatione regulae" (c. 60). Auf den Begriff der „Regelbeobachtung" an eben dieser Stelle (c. 60) darf man sich nicht stützen, weil er hier als Kollektivbegriff erwiesen ist.

Endlich wird der Regelbeobachtung auch dann ihr volles Recht, wenn sich für das zweite Glied der Profeß eine andere Auslegung ergibt. Die Beobachtung der Regel ist ein Teil des zönobitischen Gehorsams. Der Gehorsam ist die bevorzugte „Waffe" des Zönobiten im geistlichen Kampfe: der Zönobit „streitet" aber unter Regel und Abt. Der Gehorsam bedeutet „dem eigenen Willen entsagen" [2]). Es geschieht durch Beobachtung der

[1]) Man könnte sich auf c. 73 berufen: regulam autem hanc descripsimus ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstremus habere. Es ist klar, daß diese Stelle zunächst einen ganz allgemeinen Sinn hat (vgl. das oben S. 73 f. über das Verhältnis von Regelbeobachtung und Einzelgelöbnissen Gesagte); sodann kommt ja die observatio regulae im „Gehorsam" zur vollen Geltung. In diesem Sinne läßt sich auch die schöne Definition der Regel erklären, die von jeher dem 1. Kapitel vorgeschrieben war: regula appellatur ab hoc, quod obedientum dirigat mores. Die Regel ist Lehrbuch der conversatio und conversio morum; wer sie befolgt, wie er das im 3. Gelöbnis verspricht, dessen Sitten leitet sie im Tugendleben, zu dem er sich im 2. Gelöbnis verbindet.

[2]) ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, lautet die Adresse im Vorwort, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus Domino Christo regi militaturus obedientiae fortissima atque praeclara arma sumis (vgl. c. 1: mili-

Regel und der Befehle des Oberen. So ist es durchaus natürlich und entspricht dem Geiste der Regel, wenn unter dem dritten Gelöbnis der „Gehorsam“ gegen Regel und Abt zugleich verstanden wird. Man wird damit dem allgemeinen Ausdruck obedientia ebenso ungezwungen gerecht, wie es etwas Gezwungenes hat, in der promissio „de conversatione morum“ ein Versprechen über die Regelbeobachtung zu finden. Obgleich im 5. Kapitel de obedientia nur der Gehorsam gegen Befehle der Oberen zur Sprache kommt, gebraucht doch der Heilige auch den Ausdruck obedientia regulae, obedire regulae [1]).

VII. Endergebnis.

Als der hl. Benedikt sich verschiedener Wendungen bediente, wenn er auf die Gelöbnisse seiner Profeß zu sprechen kam, brauchte er keine Mißverständnisse zu fürchten. Der lebendige Gebrauch erklärte alles zur vollen Genüge. Es kam aber eine Zeit, in der man durch eine so verschiedene Ausdrucksweise in Verwirrung gebracht wurde. Dies war um so mehr der Fall, als man es mit einer Frage zu tun hatte, in der man naturgemäß möglichste Klarheit zu haben wünschte. Das Gefühl der Unsicherheit, das ohnehin durch den Ausdruck conversatio morum geweckt werden konnte, wurde noch vermehrt, wenn dieser Ausdruck an anderen Stellen, wo ebenfalls von der Profeß die Rede war, keine Verwendung fand, statt dessen ein ganz neuer Begriff auftrat, jener der „Regelbeobachtung“. Man suchte sich zu helfen, indem man im engen Anschluß an die Spuren des hl. Benedikt sich an die einzelnen Elemente der Profeß hielt, wie er sie selbst für die Vorerklärung skizziert hatte, und so ihren rechtlichen Inhalt in jedem Falle zu fassen suchte. Dabei verwendete man ebenfalls zusammenfassende Vota oder gar nur das eine, das in gewisser Weise alles in sich

tans sub regula vel abbate; c. 5: ut non suo arbitrio viventes vel desideriis suis et voluptatibus obedientes, sed ambulantes alieno iudicio et imperio in coenobiis degentes abbatem sibi praeesse desiderant; c. 58: ecce lex sub qua militare vis).

[1]) nec occasione sacerdotii obliviscatur regulae obedientiam et disciplinam c. 62; si talis fuerit eius contumacia ut subdi aut obedire regulae nolit ib. Der gewöhnliche Ausdruck ist observare (observatio; servare): (abbas) cum timore dei et observatione regulae omnia faciat c. 3; ecce lex, sub qua militare vis, si potes observare, ingredere 58 (ib. custodire: se omnia custodire); se omnem regulae disciplinam servaturum 60; sollicitius observare praecepta regulae 65; regulam . . . descripsimus . . . ut hanc observantes 73.

begriff, das des Gehorsams [1]). So war ein Ausweg geschaffen, der wenigstens den Inhalt der Profeß vollkommen sicherstellte.

Die Männer, die aus dem Dunkel solche Auswege zu schaffen wußten, waren ohne Zweifel denkende Köpfe, und die Gewandtheit, mit der sie mit Umgehung des dunklen Ausdrucks den Inhalt zu fassen verstanden, macht ihnen alle Ehre.

Auf die Dauer konnte aber dieser Ausweg gegenüber dem klaren Wortlaut der Hauptstelle des 58. Kapitels nicht befriedigen. Der Mann, der die Sache von der sprachlichen Seite anzufassen und trotz einer leisen Änderung den Wortsinn und damit zugleich die drei Glieder der Profeß wiederherzustellen wußte, war ohne Zweifel am besten beraten.

Der hl. Benedikt konnte, wie andere Klostervorsteher, sich mit einem Gelöbnis der Regelbeobachtung begnügen [2]). Er wollte es nicht. Er hob aus dem gesamten Inhalt seiner Regel drei Hauptpunkte heraus. In der Mitte steht die allgemeine Pflicht des Mönchtums, die doch zugleich in besonderem Sinne Aufgabe der zönobitischen Schule ist. Um sie gruppieren sich zwei andere Hauptpflichten, der Gehorsam (gegen Regel und Abt), der den Zönobiten vom Anachoreten unterscheidet, und die Beständigkeit im Verbande, die das Sondergesetz des benediktinischen Zönobiten ist.

Wie auf festen Pfeilern ruht so, das ergibt ein Blick zurück auf den Weg, den wir gegangen, die Profeßordnung Benedikts auf der Grundlage des vorbenediktinischen Mönchtums [3]), indem sie zugleich eine neue Stütze einsenkt, die durch Benedikt [4]) so bedeutungsvoll für die weitere Entwicklung des abendländischen Mönchtums werden sollte, die Beständigkeit im Verbande. Keine der älteren Regeln enthält über die Profeß etwas, das der Ordnung des Abtes von Montecassino an die Seite gesetzt werden könnte.

Die Profeßordnung Benedikts schließt gerade jene Punkte ein, auf denen er sein Werk aufbaut, jene Punkte, über die er sich in

[1]) J. Herwegen, Profeßformel, I. Teil I. 2; siehe unten.

[2]) S. oben S. 75 A. 1.

[3]) Vergegenwärtigt man sich die ganze Vorgeschichte der „Conversio morum", die wir entwickelten, so verliert ein solches Versprechen in einer klösterlichen Profeß vollkommen den Schein, als bedeute es einen allzu spiritualistischen Bestandteil in einer nüchtern juristisch ausgestalteten Aufnahmeform und Aufnahmeurkunde.

[4]) Verlangt hat sie ja auch schon Caesarius, Reg. ad mon. 1 (Holst. II 89): inprimis si quis ad conversionem venerit, ea condicione excipiatur ut usque ad mortem suam ibi perseveret.

programmatischer Art im ersten Kapitel, in paränetischer Art im Vorwort ausgesprochen.

In schönem natürlichem Gedankengang tritt die Profeßordnung im 58. Kapitel vor uns: der benediktinische Zönobit wird für immer im Verbande bleiben, um hier als Arbeiter an seiner sittlichen Vervollkommnung tätig zu sein, und er bedient sich dazu in besonderem Maße der „besten" Waffe, des Gehorsams [1]).

Der Mann, der conversatio morum nach Wort und Sinn für gleichbedeutend mit conversio morum erklärte, hat geschrieben, was Benedikt gedacht hat.

Man kann die drei Gelöbnisse mit drei goldenen Schalen vergleichen, in welche die ganze Summe der Pflichten des benediktinischen Professen verteilt ist. In der ersten Schale ist die Pflicht der Beständigkeit enthalten, in der zweiten die Pflicht, nach Vollkommenheit zu streben, in der dritten befinden sich die Gebote der Regel und der Oberen. Enthielte die zweite Schale die „Regelbeobachtung", so verbliebe der dritten der „Gehorsam" gegen die Oberen; in die zweite würde also jener Inhalt der Regel entfallen, der nach Ausscheidung der Beständigkeit und des Gehorsams gegen die Oberen vom Text der Satzungen übrig bleibt: die Pflicht, im allgemeinen den inneren und äußeren Wandel so einzurichten, wie die Vorschriften der Regel es verlangen. In jedem Falle wäre die Summe des Gelobten gleich.

Man sieht auch leicht, daß die conversio morum (oder auch die conversatio morum im Sinn von vita et mores) bis zu einem gewissen Grade mit der Beobachtung der Regel zusammenfällt: deren Beobachtung ist gleichbedeutend mit der purgatio vitiorum et plantatio virtutum, wäre sie auch nur „ein Anfang eines frommen Wandels". Formell freilich besteht ein Unterschied: wer zum Streben nach Tugend und Vollkommenheit sich verpflichtet, ist damit noch nicht auch verpflichtet, gerade diese Regel einzuhalten. Die conversio morum ist äußerlich unbestimmter, allgemeiner, die Beobachtung der Regel etwas ganz Bestimmtes. Die conversio morum aber steht der sittlichen Bedeutung nach ungleich höher als die Beobachtung der Regel, wenn diese nur nach ihrer äußeren Seite in Betracht kommt: sie ist Daseinsgrund, Zweck der Regel.

---

[1]) prol.: quisquis abrenuntians propriis voluntatibus Domino Christo vero regi militaturus obedientiae fortissima atque praeclara arma sumis.

Der Gehorsam gegen die Regel gibt der conversio morum eine bestimmte äußere Form; die conversio morum haucht der Regelbeobachtung eine Seele ein.

Indem wir dieses Verhältnis zwischen beiden Verpflichtungen feststellen, sind wir wiederum, wie schon öfter, auf der Höhe angelangt, von der aus wir den vollen Einblick in das Innere der Profeß des hl. Benedikt gewinnen.

Der Gehorsam gegen Regel und Abt leitet die innere, sittliche Umwandlung und Ausbildung. Diese ist Ziel und Seele der Regel. In einem allgemeinen Versprechen des „Wandels nach der Regel“ nähme sie den ersten Rang unter den Pflichten ein, die damit gelobt wären. Der Gesetzgeber konnte sie, als er seine Profeßordnung schuf, behandeln wie eben sein Genius ihn leitete. Er konnte sie in ihrer Stellung in Mitte der Satzungen der Regel belassen und einfach die Beobachtung der ganzen Regel fordern. Er konnte sie dieser ihrer Bedeutung gemäß, die dem Schöpfer einer zönobitischen Regel von der Eigenart und Kenntnis Benedikts besonders lebendig vorschweben mußte, im höchsten Grade betonen, indem er sie aus dem gesamten Inhalte der Regel heraushob, wie er es auch mit der Stabilität tat, und sie zum Gegenstand eines eigenen Gelöbnisses machte. Im ersten Falle war sie ähnlich und doch wieder dem Range nach viel mehr, einschlußweise gelobt, wie es in jedem der beiden Fälle vollkommene Armut und Keuschheit sind: diese sind Mittel, freilich hervorragende Mittel, jene ist Ziel. Mittel ist die Beobachtung der äußeren Lebensordnung, wie sie die Regel setzt, Mittel der Gehorsam gegen die Oberen (fortissima arma), Mittel das Verharren im Verbande. Ziel ist immer die conversio morum in ihrem vollen Umfange verstanden: Ziel der militia unter Regel und Abt, Ziel des Dienstes und Aufgabe der geistlichen Berufsarbeit.

Dritter Teil.

Das Wesen der benediktinischen Profess und die rechtliche Natur des Aufnahmeaktes.

Indem der Novize die Urkunde über die Gelöbnisse dem Abte übergibt und dieser sie annimmt, werden die Gelöbnisse rechtskräftig.

Um das Rechtsverhältnis klarzulegen, in das der Novize damit den seinerseits entscheidenden Schritt getan hat, sind die wesentlichen Bestandteile dieses Verhältnisses aus der Regel des hl. Benedikt herauszuheben und nach ihrem inneren Zusammenhang zu einem einheitlichen Ganzen zu ordnen.

I. Grundbegriffe.

1. Der Dienst Gottes.

Der benediktinische Mönch ist „Knecht Gottes" (servus dei). Auch er will, was das gesamte alte Mönchtum mit seinem „Vorsatze", seinem „Berufe" wollte: die völlige Hingabe seiner selbst in den Dienst Gottes (servitium dominicum, *δουλεία τοῦ Θεοῦ*). Schon im alten Aszetentum war dieser Grundgedanke lebendig gewesen, und von dort hat ihn das Mönchtum übernommen [1]).

2. Der Gehorsamsgedanke.

Durch das Gelöbnis des Gehorsams begibt sich der benediktinische Mönch in die Gewalt (potestas) [2]) des Abtes.

Der Abt ist aber nicht sein eigentlicher Herr. Weder die Herrschaftsgewalt des Herrn über seinen Untergebenen, noch die Gewalt des Vaters über den Sohn besitzt er als eigene und selbständige,

[1]) Servus dei, servus Christi, typischer Name des Mönchs: Wetzer und Welte, Kirchenlexikon² 11, 211; vgl. Revue bénédictine 28 (1911) 2, p. 155*.

[2]) S. oben S. 16 A. 3, ferner c. 63: nec quasi libera utens potestate. ib.: abbas . . . quia vices Christi creditur agere, dominus et abbas vocetur. c. 65: exutum eum esse a potestate abbatis sui.

sondern als übertragene und abhängige Gewalt, als Gewalt der Stellvertretung. Er ist nicht „Herr" und „Vater", als ob er sich selbst diese Titel hätte verschaffen können, wie der Herr, der einen Sklaven erwirbt, der Vater, der aus eignem Rechte ein Haus gründet. Er heißt Abt, weil er „die Stelle Christi vertritt", von dem er einen der Namen erhalten hat, die (nach Benedikts Auslegung) Christus trägt. Der eigentliche Herr des Mönches ist Gott, in dessen besonderen Dienst der Mönch sich begibt [1]). In der benediktinischen Profeß findet keine neue Übergabe des Mönches aus der Herrschaft des Abtes in die Herrschaft Gottes statt, wie sie im Profeßritus des spanisch-westgotischen Liber ordinum [2]) vorliegt. Hier wird der Novize zuerst Knecht des Abtes. Aus der Hand des Abtes erst gelangt er durch Tradition von dessen Seite in die Hand Gottes.

Der benediktinische Professe wird in erster Linie in den Dienst Gottes aufgenommen, wird Mönch. Unmittelbar ist er „Knecht Gottes", mittelbar, um dieser Dienstbarkeit willen, untersteht er der Gewalt des Abtes.

Der Abt ist nämlich von Gott bestellt, sowohl in seinen engeren Dienst aufzunehmen, als auch in seinem Namen das Dienstverhältnis zur Durchführung zu bringen. Die Sachlage ist in dieser Beziehung die umgekehrte von der des spanisch-westgotischen Ritus: Gott verweist den, der sein Knecht sein will, in die Hand des Abtes und übergibt ihn diesem als seinem Stellvertreter [3]). Der Novize legt daher die Urkunde selbst auf den Altar. Der Abt ist bei diesem Akte nicht beteiligt. Er ist dagegen in der stärksten Weise beteiligt bei der Entgegennahme der Urkunde; freilich anders, als

[1]) domino Christo vero regi militaturus; qui nos iam in filiorum dignatus est numero computare; ut non solum iratus pater suos non aliquando filios exheredet, sed nec ut metuendus dominus ... ut nequissimos servos perpetuam tradat ad poenam. prol. Vgl. die Stellen über das servitium dominicum oben S. 37 A. 4. Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine dicente apostolo: accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus abba, pater c. 2; abbas quia ... vices Christi creditur agere, dominus et abbas vocetur, non sua assumptione sed honore et amore Christi c. 63; gregis sibi commissi c. 2.

[2]) J. Herwegen, Paktum des hl. Fruktuosus, 42—46.

[3]) cui plus committitur c. 2; animarum sibi commissarum ib.; gregis commissi ib., animas suscepit regendas ib., qui suscipit animas regendas ib., discussionem pastoris de creditis ovibus ib., imposuisti homines super capita nostra c. 7. S. oben über die militia sub abbate S. 35, vgl. auch Vita S. Pachomii (Acta Sanctorum Maii t. III 38* B/C) c. 74: *ἀφ' οὗ παρέδωκεν ἡμᾶς κύριος εἰς τὰς χεῖράς σου* (Petrakakos, Satzungen 59[18]).

wenn er Inhaber eigenen Herrschaftsrechtes würde: er ist als Stellvertreter des eigentlichen Herrn beteiligt, der selbst nicht handelnd eingreift, sondern sich vertreten läßt, in der Begründung, wie in der Ausführung des Rechtsverhältnisses. So wird der Novize durch einen und denselben Akt Knecht (servus) Gottes und Untergebener (subditus)[1]) des Abtes; durch einen Akt verpflichtet er sich, Gott in besonderer Weise zu dienen, und ihm zu dienen nicht für sich alleinstehend, wie der Anachoret, sondern unter einem Oberen (imposuisti homines super capita nostra). Sein servitium dei ist also ein qualifiziertes auch in dieser Beziehung, nicht bloß seinem Inhalte nach; seine Verpflichtung eine modifizierte. Der Anachoret muß die Stimme seines Herrn selbst zu erlauschen, dessen Willen selbst zu erforschen suchen, soweit er sich nicht aus dem allgemeinen Inhalt seines Dienstes interpretieren läßt. Der benediktinische Professe erfährt diesen Willen durch einen Stellvertreter. Welche Art vor Täuschung sicherer ist, ergibt sich aus der sozialen Natur und der geschwächten geistigen und sittlichen Kraft des Menschen, aus dem Vorbild der ganzen natürlichen Ordnung und der Offenbarung, sowie aus der Erfahrung und der Geschichte des kirchlichen Rechts, schon aus der Geschichte des ältesten Mönchtums, die uns zeigt, wie früh der Gehorsam seinen Einzug auch in die Eremitenkreise hielt[2]).

3. Der Verbandsgedanke.

Durch einen Akt verpflichtet sich der Novize zum Mönchtum, zum Mönchtum im Gehorsam unter einem Stellvertreter Gottes und zum Mönchtum in einem Zönobium.

Der Abt tritt ihm nicht in der Weise eines solitären Verhältnisses gegenüber. Auch dies ist möglich und die Geschichte kennt die Tatsache in weitestem Umfange, daß ein Mönch in dieser Weise einem „Abte“ an Gottes Statt Gehorsam leistet in der Ausführung des göttlichen Dienstes. Auch stünde an sich nichts im Wege, daß ein solches Verhältnis durch ein Gelübde des Gehorsams und des beständigen Verbleibens in diesem Verhältnisse mit dem ebenfalls gelobten Ziele der Selbstheiligung bestärkt würde.

---

[1]) sub cura sua (abbatis) c. 2; omni obedientia se subdat maiori c. 7; sub priore debere nos esse ib.; militans sub abbate c. 1. Vgl. E. Amélineau, Vie de Pakhôme [Annales du Musée Guimet XVII, p. 30]: trois hommes vinrent à lui (Pakhôme) . . . ils lui dirent: „nous voulons nous faire moines sous ta main et travailler pour le Christ“.

[2]) Vgl. J. M. Besse, Les moines d'Orient, p. 70.

Dagegen ist die benediktinische Profeß eine völlig zönobitische. Der Abt tritt dem Novizen im Aufnahmeakt nur als Haupt eines Verbandes gegenüber. Sowohl als Diener Gottes, wie als Arbeiter des Herrn und Soldat Christi steht der Mönch Benedikts von Nursia in einem Verbande[1]). Als villicus[2]) der Knechte Gottes, als dispensator[3]) der Werkleute des Herrn und als Befehlshaber des Königs, Christus, waltet der Abt seines Amtes (praeesse monasterio).

So bedarf es der Aufnahme in den Verband[4]). Durch sie öffnen sich dem Profitenten die Tore der schola des göttlichen Dienstes. Die Werkstätte der geistlichen Kunst tut sich ihm auf. Die Reihe der brüderlichen Streiterschar erschließt sich ihm. Nun kann der Knecht Gottes jene Art von Dienst ausüben, zu der ihn sein Herr gerufen; der Arbeitsmann kann sein Werk vollbringen, wofür ihn der Hausvater angeworben[5]). Der Soldat Christi kämpft nicht vereinzelt, sondern im festgeschlossenen Streitkörper, in den ihn sein König gewiesen. Die schriftliche Bitte um Aufnahme hat den gewünschten Erfolg gehabt; durch den Abt hat ihn Gott selbst[6]) in seine congregatio aufgenommen.

So durchdringen, aus der Anschauungsweise der Regel des hl. Benedikt fließend, drei Gedanken den Akt der Aufnahme, jedes einzelne Gelenk und jedes Glied desselben: der Gedanke des Dienstes Gottes, der Gedanke der Stellvertretung in dessen Begründung und Ausführung, und der zönobitische Gedanke.

II. Die Natur des benediktinischen Verbandes.

Scheiden wir für jetzt die mystischen Elemente in den Anschauungen Benedikts über sein geistliches Gemeinwesen aus und betreten wir den Boden des reinen Rechts, das Gebiet der Beziehungen, wie sie durch menschliche Akte rechtlicher Natur unter Menschen entstehen. Es war notwendig, diese mystische Seite zuerst gesondert zu behandeln, um in den Geist des Rechtes Einblick zu gewinnen. Stellen wir nun das Recht selbst dar. Um dafür die Grundlagen zu schaffen, ist ein Wort über die rechtliche

[1]) congregatio: suscipiatur in congregatione c. 58; suscipiatur congregationi sociandus c. 61; stabilitas in congregatione c. 4 etc.; corpus: sociari corpori monasterii c. 61.

[2]) cui redditurus est rationem villicationis suae c. 64.

[3]) domui dei dignum constituant dispensatorem c. 64.

[4]) S. oben S. 18.

[5]) quaerens dominus in multitudine populi . . . operarium suum prol.

[6]) suscipe me domine c. 58.

Natur des Verbandes, in den der Novize eintritt, vorauszuschicken und über die Stellung des Abtes in diesem Verbande.

1. Typus und Entstehung des Verbandes.

Der Verband ist seinem Wesen nach ein Typus des Herrschaftsverbandes.

Die Gewalt in diesem Verbande entspringt im Bereich der menschlichen Rechtsordnung in der Person des Abtes. Sie entspringt nicht im Schoße der Gemeinde, wird nicht von dieser auf den Abt als Organ übertragen. Der Abt schafft den Verband, nicht ein genossenschaftlicher Zusammenschluß der Mitglieder. Der Wille zur Gründung des Verbandes ist ihm, wenn anders er echt ist, von oben eingegeben worden. Er „nimmt" das erste Mitglied in der Verbandsabsicht „auf" [1]; schon zwischen ihm und dem ersten „Aufgenommenen" besteht nicht ein rein solitäres Verhältnis religiöser Über- und Unterordnung, sondern ein solches der Verbandsgewalt.

Sind bereits beim Gründungsakte mehrere Personen um den Abt geschart, so formt er aus ihrem gemeinsamen Ziele und ihrer Bitte, zur Erreichung dieses gemeinsamen Zieles [2]) als Abt an ihre Spitze zu treten und sie zu einem Verbande zusammenzuschließen, das Ganze. Sind sie vor dem Gründungsakte schon Mönche, so macht er sie dadurch zu Zönobiten. Durch Bildung des Verbandes und Aufnahme, die bei diesen Erstlingen identisch sind, werden sie dem Abte zum Gehorsam verpflichtet [3]). Er kann

[1]) *ἤρξατο ὑποδέχεσθαι τοὺς παρ' αὐτὸν ἐρχομένους.* V. S. Pachomii c. 16. Acta SS. Maii t. III 25*. Vgl. die Geschichte der Gründung der benediktinischen Klöster bei Gregorius M. dial. l. II 3 PL 66, 140. constituenda est ergo nobis dominici schola servitii: prol. Ferner Ladeuze, Cénobitisme pakhomien 172; Petrakakos, Satzungen 50.

[2]) quibus ad vitam aeternam gradiendi amor incumbit (vgl. über das Mönchtum als via salutis oben S. 30 A. 3) ideo . . . in coenobiis degentes abbatem sibi praeesse desiderant c. 5. Vgl. E. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne [Mémoires de la mission archéologique française au Caire t. IV, Paris 1895], p. 778: „quatorze moines saints, ascètes, se levèrent, ils allèrent vers lui [apa Samuel] et le prièrent de les reçevoir. Mais lui, il les reçu avec joie dans une communauté [*κοινωνία*] comme des enfants; ils furent sous sa puissance, car c'étaient des hommes pieux, cherchant le salut de leurs âmes."

[3]) sine dubio hi tales (von den in der vorigen A. Genannten gesagt) illam domini imitantur sententiam qua dicit: non veni facere voluntatem meam sed eius qui misit me c. 5. ad te mihi sermo dirigitur quisquis abrenuntians propriis voluntatibus . . . obedientiae arma sumis: prol.

einen Teil des Gebietes des Gehorsams schriftlich festlegen: so wird eine Regel entstehen [1]). Er kann diesen Gehorsam ausdrücklich versprechen lassen [2]), er kann dieses Versprechen „vor Gott und seinen Heiligen" ablegen lassen [3]), er kann endlich die Ausfertigung einer Urkunde über das Versprechen und darin die Wiederholung der Bitte um Aufnahme vorschreiben. So erblicken wir das Bild des Aufnahmeaktes bei Benedikt.

Der Abt kann für jene Erstlinge noch eine Frist setzen, in der ihr Wunsch sich erproben soll, in der er für ihren Beruf sie heranbildet [4]). Eine solche Frist würde zu den vorbereitenden Akten der Verbandsgründung gehören. Der Verband müßte erst geboren werden. Er würde nach Ablauf dieser Frist, wenn die Bauelemente, künftige Mitglieder, ihr Wunsch und der Gründungswille des Abtes noch vorhanden wären, errichtet.

Ist der Verband in dieser Weise konstituiert, so wiederholen sich bei der Aufnahme jedes neuen Mitgliedes diese Akte der Reihe nach: der Wunsch, Mönch zu werden [5]), Zönobit zu werden [6]), die Bitte in diesem bestimmten Kloster Aufnahme zu finden [7]), der

[1]) Reg. ac praecepta S. Antonii (Holst. I 3) prooem.: dicam canones sive regulas ... illis qui sese tradere volunt sub gravi hoc iugo ... Oportet ergo ut audiant haec praecepta. Reg. S. Isaiae abb. (Holst. I 13) prooem.: frater dilectissime si iam reliquisti mundum ... et deo te ipsum dedisti ... serva propositum quod amplexus es ... et serva haec praecepta. Reg. SS. Patrum (Holst. I 27) praef.: sedentibus nobis in unum consilio saluberrimo ... qualiter fratrum conversationem vel regulam vitae ordinare possimus. Reg. altera Patrum (Holst. I 36) praef.: cum resideremus in unum ... visum est nobis conscribere vel regulam ordinare, quae in monasterio teneatur ad profectum fratrum, ut ... omnes ea quae statuta sunt ... iugi observatione custodiant. Reg. S. Macarii (Holst. I 46) c. 1: milites ergo Christi sic taliter suos debent componere gressus. Vgl. auch J. M. Besse O. S. B.: Les moines d'Orient antérieurs au concil de Chalcédoine, Paris 1900, p. 73—92; Schiwietz, Morgenländisches Mönchtum, 155.

[2]) S. oben S. 2 und S. 5 A. 1 und S. 9 A. 2.

[3]) S. oben S. 4 ff.

[4]) Vgl. Petrakakos, Satzungen 50.

[5]) venire ad convers(at)ionem; velle renuntiare seculo; accedere ad servitium dei. Vgl. Butler, Regula S. Benedicti zu c. 58.

[6]) militaturus Christo ... obedientiae arma sumis Reg. S. Bened. prol.

[7]) annuatur ingressus ib. c. 58; si quis ... in monasterio se suscipi rogaverit ... si quis eodem desiderio monasterio sociari voluerit c. 60; si petierit suscipiatur congregationi sociandus c. 61; si quis accesserit ad ostium monasterii volens ... fratrum aggregari numero Reg. Pachom. 49 (Holst. I 70); ambiens quis intra coenobii recipi disciplinam Cass. instit. IV 3; si quis de seculo ad monasterium converti voluerit Reg. Macarii (Holst. I 49).

Wunsch also, sich dessen Abte zu unterstellen [1]), die Probezeit [2]), das Versprechen [3]), die formelle Erneuerung der faktisch während der ganzen Probezeit fortdauernden Bitte (vgl. persistere petitioni) um nunmehrige definitive Aufnahme [4]), die endgiltige Aufnahme [5]).

Etwas von diesen Lebensvorgängen bei Gründung und Erhaltung des Verbandes scheint noch in der Gruppierung der Regel des hl. Benedikt nachzuwirken. Er beginnt mit dem Eintreffen des Zöglings (militaturus Christo); es folgt die Ankündigung des Gründungsplans (Vorwort), die Kennzeichnung des Typus eines zönobialen Verbandes (c. 1), die äbtliche Verfassung (c. 2 und 3), die Hauptaufgabe, die geistliche Kunst im allgemeinen und zwei für das Zönobium besonders in Betracht kommende Werkzeuge, endlich ein Tugendbau (structura virtutum) [6]) (c. 4—7); das vornehmste Pensum (c. 8—20; 21 und 22 sind Einschaltungen), die Aufrechterhaltung eines geordneten Lebens innerhalb des Verbandes (c. 23—29), die

[1]) in coenobiis degentes abbatem sibi praeesse desiderant Reg. S. Bened. c. 5. Vgl. Butler, Reg. S. Bened. zu c. 58; vgl. auch coll. XX 1 (554 [20]).

[2]) Butler, ebd. [3]) Butler, ebd.

[4]) faciat petitionem ad nomen sanctorum . . . et abbatis. Regula S. Benedicti c. 58.

[5]) Reg. alt. SS. Patrum 7 (Holst. I 29) sic examinatus suscipiatur . . . noverit quo ordine suscipiatur. Reg. III SS. Patrum 1 (Holst. I 40) sic digne . . . in cellula suscipiatur. Reg. S. Macarii 23 (Holst. I 49) sic digne . . . suscipiatur in monasterio. Über die Aufnahmeordnung des hl. Pachomius s. Ladeuze, Cénobitisme pakhomien 278—282; Schiwietz, Morgenländ. Mönchtum 187—192; Petrakakos, Satzungen 63—69; Schenutes: J. Leipoldt, Schenute v. Atripe 109; des hl. Basilius: Petrakakos, Satzungen 158—161, 166—170.

[6]) Zum 7. Kapitel der Reg. S. Bened. vgl. Inst. IV 38 und 39 (75 [5] sq.): ad quam perfectionis statum his gradibus atque hac ordine pervenitur. Es folgt die Skizze, die dem 7. Kapitel Benedikts als Vorbild gedient hat. Ib. IV 43 (78 [1]): audi ergo paucis ordinem per quem scandere ad perfectionem summam . . . praevaleas. Vgl. dazu coll. IX 2 (251 [3]): ad orationis perfectionem (omnis monachi finis cordisque perfectio — Theorie von der Beschauung s. oben) omnium tendit structura virtutum . . . ad eius principalem finem qui universarum virtutum molitione perficitur (ib. 251 [11]) . . . secundum evangelicae parabolae disciplinam ea quae ad spiritalis ac sublissimae illius exstructionem pertinent turris . . . quae nec recte superponi sibimet excelsa culmina perfectionis admittent, nisi . . . vivae ut aiunt ac solidae terrae pectoris nostri, immo illi evangelicae petrae superiecta fuerint simplicitatis et humilitatis firmissima fundamenta, quibus haec turris spiritalium virtutum molitionibus extruenda . . . valeat . . . ad summa caelorum fastigia . . . adtolli. fundamentis enim talibus innitentem, quamvis passionum imbres largissimi profundantur . . . ruina non diruet (Matth 7, 24 sq); vgl. Reg. S. Benedicti prol., wo am Ende der Ermahnung zur observantia bonorum actuum diese Stelle des Evangeliums ebenfalls zitiert wird.

gesamte klösterliche Verwaltung (c. 30—57). Damit ist der Verband konstituiert, sein inneres Leben begründet. Nunmehr erst folgen als letzte Gruppe die Bestimmungen für die Erhaltung des Verbandes: neue Glieder (c. 58—61; 62 und 63 sind wieder gelegentliche Einschaltungen), neues Haupt (c. 64), eventuell Einführung einer allgemeinen Stellvertretung (c. 65)[1].

3. Geist der Verfassung.

Nach der Regel des hl. Benedikt haucht der Abt dem Verband das Leben ein, trägt und erhält ihn. Ist so der benediktinische Verbande ein vollendeter Typus des Herrschaftsverbandes, so darf er doch nicht einfach nach der Kategorie des Herrschaftsverbandes des weltlichen Rechts behandelt werden. Ebensowenig darf die Stellung des Mitgliedes zum Abte einfach der Stellung des Gewaltuntertänigen zum Herrn im gewöhnlichen Herrschaftsverband gleichgesetzt werden. Es ist ein Herrschaftsverband eigener Art, der nach den seinen Zwecken und Satzungen, seinem Wesen innewohnenden Begriffen und Regeln zu verstehen ist. Darum bietet selbstverständlich weder die Stellung des Haussohnes zum paterfamilias, noch viel weniger die Stellung des Sklaven zu diesem eine allseitig zutreffende Analogie für die rechtliche Stellung des Mönches zum Abte[2]. Sollte ferner die Vermutung richtig sein, daß die

[1]) Es ist zur Genüge bekannt, daß die Regel des hl. Benedikt keine strenge Systematisierung enthält. Abstrakte Systeme waren nicht das, was die Römer vor allem interessierte. Benedikt zeigt sich auch in diesem Punkte als vollkommen praktische Natur. Am richtigsten wird man die Einteilung seiner Regel als Gruppenordnung bezeichnen: der Stoff reiht sich in einer gewissen anschaulichen Folge von Gruppen aneinander, wie wir sie hier mitteilen. Einige Einschaltungen sind unschwer zu erkennen. Im übrigen ist die Brücke, die ein Kapitel mit dem anderen innerhalb der Gruppen verbindet, leicht zu finden. Oft liegt sie in einem Worte oder Satze; anderes reiht sich an, weil ein gewisser Hauptgedanke gerade die Gelegenheit gibt. So ist es in der Gruppe von der Erhaltung des Verbandes bei den Kapiteln über die Rangordnung: die Zeit des Eintritts regelt diese; bei den Kapiteln über die Priester, die der Abt im Kloster weihen läßt: es mußte vorher von den Priestern und Klerikern, die um Aufnahme bitten, gesprochen werden. Der Stoff der ganzen Gruppe von der Verwaltung ist bereits im Kapitel vom Zellerar (31) fast erschöpfend angekündigt (curam gerat de omnibus ... infirmorum, infantum, hospitum pauperumque ... curam gerat; ... omnia vasa monasterii cunctamque substantiam; ... constitutam annonam ... offerat; ... horis competentibus dentur quae danda sunt). Die Kapitel 67—73 sind von Benedikt nachgetragen: vgl. Traube, Textgeschichte[2], 85.

[2]) Vgl. darüber R. Molitor O. S. B., Religiosi iuris capita selecta, Regensburg 1909, p. 188 sqq.

Profeß Benedikts dem römischen Fahneneid nachgebildet [1]) sei: sollte diese Profeß nicht vielmehr genügend aus den lange vorliegenden Elementen und Triebkräften des monachalen Lebens und der schöpferischen Gestaltungskraft des hl. Benedikt selbst erklärt werden können, so dürfte man darum noch nicht auf den militärischen Grundzug der benediktinischen Verfassung schließen [2]). Auch ohne eine solche Nachbildung stünde ja die Verwendung militärischer Gleichnisse durch den hl. Benedikt fest: die militia Christi bildet bei ihm sogar eine gewisse Grundvorstellung in der Schilderung des Mönchslebens. Aber es hat sich uns oben zur Genüge ergeben, daß diese Vorstellung zunächst die Aufgaben des inneren, aszetischen Lebens, nicht die zönobiale Verfassung illustrieren soll.

Die militia Christi ist nicht einmal ein spezifisch zönobialer, geschweige denn ein spezifisch benediktinischer Begriff, vielmehr dem Mönchtum als solchem längst vertraut.

Kommt es darauf an, den Geist der benediktinischen Verfassung festzustellen, so treten zu den Bildern aus dem Kriegsleben eine ganze Reihe anderer Vergleiche und Ausdrücke, die jenen gegenüber eine neue Sprache reden und neue Seiten des benediktinischen Geistes offenbaren. Alle diese Vergleiche empfangen außerdem Licht von einer Fülle positiver Einzelbestimmungen; mit diesen als Ganzes enthüllen sie den echten Geist der benediktinischen Verfassung.

Das äußere Recht aber wird durch solche populäre Vergleiche nur unvollkommen widergespiegelt. Es muß aus dem Wesen der Organisation, ihren Zielen und dem positiven Rechtsstoff, der ihr Leben regelt, erhoben werden.

Als Begriff des benediktinischen Zönobiten ergibt sich uns dabei folgendes: der benediktinische Zönobit ist ein Mönch, dessen besondere Aufgabe in der Nachfolge Jesu Christi die Selbstheiligung nach den Lehren und den freiwillig übernommenen Räten des Evangeliums bildet. Er verfolgt dieses Ziel durch das besondere Mittel des vollkommenen Gehorsams um Gottes willen gemeinsam mit anderen in einem Verbande, in den er auf Lebenszeit eingereiht wird. Durch das Gelübde des Gehorsams begibt er sich des Rechtes der Verfügung über seine Person und ist Gewaltuntergebener des Abtes, soweit es das Sittengesetz zuläßt und in der näheren Form, wie sie die Regel des hl. Benedikt festsetzt.

[1]) S. oben S. 67.

[2]) Gegen eine solche Auffassung mit Recht C. Butler, Journal of theological studies IX (1907) 33, p. 106.

Der Abt sodann ist der Vorsteher (maior, praeesse) eines kirchlichen religiösen Verbandes von Mönchen, der die Gewalt besitzt, den Verband im Innern zu regieren und als Träger der Verbandspersönlichkeit den Verband und dessen einzelne Mitglieder nach außen zu vertreten. Diese Gewalt ist ihrem Umfang nach durch die Satzungen des Verbandes, das kirchliche Recht und das Sittengesetz bestimmt. Er ist mit einer durch eben diese Gesetze geregelten besonderen Art von Herrschaft über die einzelnen Mitglieder zu dem Behufe ausgestattet, die Ziele und Aufgaben des Mönchtums, die den Verbandszweck bilden, mit Hilfe der allgemeinen und besonderen Mittel des Verbandes in den einzelnen Mitgliedern und im Verbande als Ganzem zur Durchführung zu bringen.

Die Stellung des Abtes zum Verbande und den einzelnen Mitgliedern bringen zum Ausdruck die Namen: Vorstand, Oberer, Vater, Hirte, Lehrmeister, Lehrer, Arzt, Verwalter — maior [1]), prior [2]), abbas, pater [3]), pastor [4]), magister [5]), doctor [6]), medicus [7]), dispensator [8]). Der Haupt- und eigentliche Amtsname ist Abt, Vater. Zur Bezeichnung des Amtes und seiner einzelnen Betätigungen — von den sittlichen Anweisungen für die Ausübung abgesehen — dienen ferner: villicatio [9]), cura [10]), praeesse [11]), prodesse [12]), regere [13]), disponere [14]), constituere [15]), decernere [16]), praecipere [17]), imperare [18]), iubere [19]), ordinare [20]), iniungere [21]), praevidere [22]), licentiam dare [23]), docere [24]), iudicare [25]), doctrina [26]), iudicium [27]), praeceptum [28]), iussio [29]), imperium [30]), monitio [31]), admonere [32]), emendationem subministrare [33]), coercere [34]), arguere [35]), increpare [36]), corripere [37]), disciplina [38]), regere animas [39]), sollicitudo de rebus terrenis [40]). Als Namen für den Verband erscheinen: congregatio [41]), grex [42]), oves commissae [43]), creditae [44]). Den Anstaltsbegriff enthalten: monasterium [45]), coenobium [46]), domus dei [47]). Das einzelne Mitglied heißt filius [48]), frater [49]), meist discipulus [50]).

---

[1]) c. 2, 5, 7. [2]) 6, 7, 40, 43, 53. [3]) prol., 2, 49. [4]) 1, 2. [5]) prol., 2, 3, 5, 6. [6]) 5. vgl. 2. [7]) 27. [8]) 64 [9]) 64. [10]) 2, 27. [11]) 2, 64. [12]) 64. [13]) 2. [14]) 3, 63, 65. [15]) 2, 43, 63. [16]) 44. [17]) 62. [18]) 5. [19]) 2, 5, 31, 42. [20]) 65. [21]) 31, 47, 64, 65. [22]) 32. [23]) 43. [24]) 2. [25]) 65. [26]) 2. [27]) 24, 63, 65. [28]) 21, 70. [29]) 2, 5, 26, 31, 65. [30]) 64, 71. [31]) 2. [32]) 65. [33]) 2. [34]) 2. [35]) 2. [36]) 2. [37]) 2. [38]) 2. [39]) 2. [40]) 2. [41]) 3, 21, 31, 35, 46, 58. [42]) 2. [43]) 2. [44]) 2, 27. [45]) 1, 2, 31, 32, 57, 58. [46]) 5. [47]) 31. [48]) prol. [49]) prol., 7. [50]) prol., 2, 3, 5, 6.

4. Der zönobiale Gehorsam.

Derselbe Gedanke, der den jüngeren Anachoreten antrieb, sich einem erfahrenen Führer im geistlichen Leben zu unterstellen, führte zur Gründung von Zönobien[1]). Derselbe Gedanke beseelte auch den einzelnen Zönobiten, wenn er „die beste Waffe" zu den übrigen aszetischen Hilfsmitteln hinzufügte: es war die Einsicht, wie wichtig der übernatürlich beseelte Gehorsam für die Erreichung der Vollkommenheit ist. Der Gehorsam gab die im allgemeinen unentbehrliche Leitung, er reinigte das Willensleben und brachte in ihm die vollkommene Gottesliebe zur Reife.

Ebenso hat ein zweiter Gedanke den Gehorsam des Zönobiten wie den des Anachoreten beseelt: das Vorbild des Gehorsams Christi, dessen Leben der Mönch in möglichst vollkommener Weise nachzuleben sucht.

Aus zwei Quellen floß so dem gesamten Mönchtum die Erkenntnis von der überragenden Bedeutung des übernatürlichen Gehorsams im Streben nach der evangelischen Vollkommenheit zu: aus der Anlage und den Bedürfnissen der menschlichen Natur und aus dem Beispiele des Gottmenschen, des wahren „Knechtes Gottes". Aus dieser doppelten Erkenntnis sproßte auch der zönobiale Gedanke und zog aus ihm seine höhere Lebenskraft. Doch entzündete sich der zönobiale Gedanke noch an einer dritten Erkenntnis, die mit der ersten einigermaßen verwandt ist: es ist die Einsicht in die Vorteile des solatium multorum[2]), der Gemeinsamkeit. Allen drei Gedanken hätte nun in gewissem Grade auch eine freie Vereinigung, nach Art der antonianischen Mönchskolonien[3]), oder, weil diese zu lose und schwach war, wenn Persönlichkeiten von der Großartigkeit eines Antonius entschwanden, der genossenschaftliche Verband Genüge getan, der an sich mit dem vollkommenen Gehorsam des einzelnen Mitgliedes nicht unvereinbar ist. Doch ist in der Tendenz jener beiden ersten Gedanken (man vergleiche die Worte des hl. Benedikt: ambulantes alieno iudicio et imperio in coenobiis degentes abbatem sibi praeesse desiderant, sine dubio hi tales illam domini imitantur sententiam, qua dicit: non veni facere voluntatem meam, sed eius qui misit me c. 5. pro dei amore omni obedientia se subdat maiori imitans domi-

[1]) Vgl. Schiwietz, Morgenländisches Mönchtum, 154 f.

[2]) Reg. S. Benedicti c. 1 (solatium ist in der Reg. S. Benedicti „Hilfe", „Unterstützung").

[3]) Vgl. Schiwietz, Morgenländisches Mönchtum, 78 f.

num c. 7), sowie im Interesse des Verbandes selbst, auch nach der korporativen Seite, wie schon bei Pachomius [1]), so auch beim hl. Benedikt, der volle Gehorsamsgedanke durchgeführt worden, und hat den klösterlichen Herrschaftsverband erzeugt, wie er in der Regel des hl. Benedikt vor uns steht. Dem hl. Benedikt kam hierbei die außergewöhnlich klare Beobachtungsgabe, die schon den hl. Pachomius zu seinem grundlegenden Werke ausgerüstet hat, und als etwas besonderes der hochentwickelte Sinn für praktische Ersprießlichkeit, das echte Erbe römischen Volkstums, zu Gute; sie standen bei ihm im lautersten Interesse des höheren sittlichen Wohles der einzelnen wie des ganzen Verbandes.

Pachomius hat bekanntlich das Herrschaftsprinzip auch in seinem größeren Verband, der Verbindung aller Klöster zu einer Kongregation, mit äußerster Konsequenz durchgeführt [2]). Sie ging hier bis zur Ernennung der Nachfolger im Generalat [3]). Benedikt hat sich hierin anders entschieden. Er ließ es bei der Auswahl und Aussendung der ersten Mitglieder einer Neugründung und der Einsetzung ihres ersten Abtes bewenden. Von dem Verfahren, bei solchen Neugründungen auch „den Zweiten nach dem Abte" selbst zu ernennen [4]), ist er nach dem 65. Kapitel seiner Regel später völlig abgekommen. Auch hier hat er die volle Selbständigkeit der Abtsgewalt durchgeführt [5]). Eine Vereinigung seiner Klöster zu einem größeren Verbande ist in regelmäßiger Folge dieser Ideen nur auf dem Konföderationsprinzip möglich, auf der Grundlage der Selbständigkeit und vollen Gleichberechtigung der einzelnen ihr angehörigen Äbte, die ihren Zusammenschluß zu einem rein genossenschaftlichen macht.

Wir haben gezeigt, daß der Gehorsam des Zönobiten ein doppeltes Element in sich schließt: einen Gehorsam, der zunächst in aszetischen Erwägungen seinen Ursprung hat und älter ist, als das Zönobitentum, sodann die mit dem Begriff einer festen Vereinigung gegebene Unterordnung unter die Verbandsgewalt. Insofern nun das Zönobium selbst wieder der Förderung der aszetischen

[1]) Petrakakos, Satzungen, 56.

[2]) Schiwietz, Morgenländisches Mönchtum, 178—180; Petrakakos, Satzungen, 56—59.

[3]) Schiwietz, Morgenländisches Mönchtum, 161, 164.

[4]) Gregor. M. dial. l. II 22 PL 66, 174.

[5]) ordinet ipse sibi praepositum c. 65. nos vidimus expedire . . . in abbatis pendere arbitrio ordinationem monasterii sui. ib.

Ziele (conversatio morum) sein Dasein verdankt [1]), sind beide Bestandteile des zönobialen Gehorsams Ausflüsse derselben Quelle, wenn auch in verschiedenem Grade des unmittelbaren Ursprungs.

III. Die rechtliche Natur des Aufnahmeaktes.

Wenden wir uns nun, nachdem wir die Grundlagen gegeben, zur Darstellung der rechtlichen Natur des Aufnahmeaktes selbst.

1. Die promissio

ist ihrem Inhalt nach eine ganz zönobitische:

a) Die Selbstheiligung ist zwar gemeinsames Mönchsideal, jedoch in einer bestimmten Hinsicht auch wieder, den Ausdruck richtig verstanden, besondere zönobiale Aufgabe, Programm der zönobialen „Schule", Arbeit der klösterlichen Werkstätte, Objekt und Ziel des Kriegsdienstes „unter Regel und Abt".

b) Das Gelöbnis des Gehorsams gegen Regel und Abt bildet die formelle Grundlage für die Kreierung des Zönobiten.

c) Das Gelübde der Beständigkeit bindet den Zönobiten für immer an den bestimmten einzelnen Verband.

2. Die Bitte um Aufnahme

hat den Zweck, die eigentlich abschließende Handlung im Akte zu erwirken.

Das Versprechen bedarf der Annahme. In dieser Annahme wäre rein logisch auch die Aufnahme enthalten, weil das Gelöbnis als Ganzes seinem Wesen nach auf zönobiales Leben abzielt, soviel an ihm ist in ein bestimmtes Zönobium einpflanzt. Umgekehrt hinwieder wäre sachlich die Aufnahme in unserem Falle gleichbedeutend mit der Annahme des Versprechens. Beim hl. Benedikt wird die Annahme der Gelöbnisse durch die Aufnahme vermittelt. Er schaltet deshalb zwischen das Versprechen und den Abschluß des Aktes die Bitte um Aufnahme.

3. Die Aufnahme.

a) Sie ist kein Vertrag. Die Aufnahme in einen Verband ist als solche kein Vertrag, sondern ein Rechtsgeschäft eigener Natur [2]). Erst durch Einschaltung vertraglicher Elemente kann sie

[1]) Vgl. Annales du Musée Guimet XVII (1889) 189 s.

[2]) Vgl. O. Gierke, Genossenschaftstheorie und deutsche Rechtsprechung, Berlin 1887, 336², 296*.

zu einem Vertrag erweitert werden. Eine Spur davon findet sich in der Regel des hl. Benedikt nicht[1]). Die Aufnahme ist natürlich auch nicht Gegenleistung für die promissio.

b) Wirkungen der Aufnahme:

α) Das Versprechen wird rechtskräftig, da dessen Annahme und die Aufnahme des Promittenten hier tatsächlich zusammenfallen.

β) Der Novize wird Mönch,

γ) Zönobit,

δ) Mitglied des bestimmten Verbandes.

ε) Auf dessen Regel verpflichtet.

ζ) Von seiner Seite ist die Mitgliedschaft unwiderruflich.

η) Von seiten des Abtes kann sie aus bestimmten, satzungsmäßig festgelegten Gründen nach einem gewissen Verfahren durch Ausschluß entzogen werden[2]).

ϑ) der Aufgenommene ist nicht mehr sui iuris.

ι) Er wird Untergebener des Abtes, der in dem oben bezeichneten Sinne und Umfange rechtliche Gewalt über ihn empfängt.

[1]) Ob Pachomius durch solche Elemente die Aufnahme zu einem Vertrag ausbildete, wie Petrakakos im Anschluß an E. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, Straßburg 1878, I 336, konstruiert (S. 67), entzieht sich meiner Beurteilung. Petrakakos bringt aus den Quellen selbst keinen Nachweis.

[2]) Reg. c. 28.

II

GESCHICHTE DER BENEDIKTINISCHEN PROFESSFORMEL

VON

P. ILDEFONS HERWEGEN
BENEDIKTINER DER ABTEI MARIA-LAACH

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

MÜNSTER IN WESTF. 1912
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

Vorwort.

Von der vorausgehenden Abhandlung unabhängig entstanden, ist ihr die folgende Untersuchung doch aufs engste verwandt. Gruppiert sich jene um den Begriff der conversatio morum als ihren Mittelpunkt, so wird man finden, daß derselbe Begriff auch Verschiebungen in der benediktinischen Profeßformel bewirkt und dadurch ihre Geschichte wesentlich bestimmt hat.

Meine Bemühungen, die urkundlichen Grundlagen der Arbeit durch ungedrucktes Material zu erweitern, sind trotz der liebenswürdigen Unterstützung, die mir von den hochwürdigsten Herrn Äbten Willibald Hauthaler von St. Peter in Salzburg und Cuthbert Butler von Downside zuteil geworden ist und für die ich auch an dieser Stelle meinen ehrerbietigsten Dank ausspreche, ohne Erfolg geblieben. Ich mußte mich also auf die von Martène, Zeumer und Albers veröffentlichten Texte beschränken, hoffe aber doch, den Gang der Entwicklung in den wesentlichen Linien gezeigt zu haben, die der Handschriftenforscher im Einzelnen vielleicht noch ergänzen wird.

Als einen Vorteil für die Arbeit darf ich es wohl erachten, daß sie aus rechtshistorischen Studien erwachsen ist. Jedenfalls würde es mich freuen, wenn meine Darlegung fränkischer Rechtseinflüsse auf die römisch-benediktinische Profeß die Zustimmung der Rechtsgermanisten finden sollte.

Meinen hochverehrten ehemaligen Lehrern, Herrn Geheimen Justizrat Professor Dr. Ulrich Stutz und Herrn Professor Dr. Wilhelm Levison in Bonn bin ich für mehrere literarische Hinweise

zu ergebenstem Danke verpflichtet. Auch dem Direktor der k. k. Hofbibliothek zu Wien, Herrn Wirkl. Hofrat Prof. Dr. Josef Ritter von Karabacek sage ich für wertvolle Mitteilungen über eine ihm anvertraute Handschrift verbindlichsten Dank.

Maria-Laach, am Feste Christi-Himmelfahrt,
den 16. Mai 1912.

P. Ildefons Herwegen O. S. B.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Die Profeß nach der Regel des hl. Benedikt 7

Erster Teil.

Formeltexte.

I. Der zweigliedrige Typus 9

1. Die älteste Formel von Montecassino 9
2. Die „petitio monachorum" der Formelsammlung von Flavigny . 14
   a) Der Formeltext und seine Analyse 14
   b) Das juristische Gepräge der Formel 23
   c) Die monastische Bedeutung der Formel 30
3. Das Profeßbuch von St. Gallen 33

II. Der dreigliedrige Typus 38

1. Die Formel von Albi 38
2. Die Formel des Paulus Diaconus und des Hildemar . . . 39
3. Promissio und Petitio des Smaragd 41

Zweiter Teil.

Profeßformel und Regeltext.

I. Conversatio und conversio im Regeltext 47

II. Die dreigliedrige Profeß und die Mönchsreform des hl. Benedikt von Aniane 57

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Einleitung.

Die Profeß nach der Regel des hl. Benedikt.

Der Organisator des abendländischen Mönchtums ist, soweit wir wissen, der erste, der von dem Novizen eine in aller Form Rechtens ausgestellte Urkunde über die Ablegung seiner Klostergelübde fordert. Die Bestimmung des hl. Benedikt über die Profeß sei an die Spitze unserer Untersuchung gestellt, da wir auf den Text der Regula immer wieder zurückgreifen müssen.

„Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientia coram Deo et Sanctis eius, ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat quem inridet. De qua promissione sua faciat petitionem ad nomen Sanctorum, quorum reliquiae ibi sunt, et abbatis praesentis. Quam petitionem manu sua scribat, aut certe si non scit litteras, alter ab eo rogatus scribat, et ille novicius signum faciat: et manu sua eam super altare ponat“ [1]).

Es lassen sich unschwer zwei verschiedene Akte in dieser Verordnung unterscheiden. Zunächst das mündliche Versprechen des Profitenten, das sich auf die stabilitas, die conversatio morum und die obedientia, deren Begriffsbestimmung später zu geben ist, erstreckt, dann die Ausfertigung der über die geschehene promissio auszustellenden Urkunde in Form einer petitio, einer Bittschrift an die Heiligen, deren Reliquien in der Klosterkirche ruhen und an den Abt [2]). Ob diese petitio im Sinne des hl. Benedikt nur eine

[1]) Sancti Benedicti Regula monachorum. Editionem critico-practicam adornavit D. Cuthbertus Butler, Freiburg 1912, c. 58, 102^{38}. Nach dieser Ausgabe wird auch im Folgenden die Benediktinerregel zitiert.

[2]) Vgl. Mabillon, Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti t. IV, Paris 1677, pars I, p. XXXI n. 54 ff. und Ildefons Herwegen, Das Paktum des hl. Fruktuosus von Braga. Heft 40 der Kirchenrechtlichen Abhandlungen hrsg. von Ulrich Stutz, Stuttgart 1907, S. 67 mit A. 1.

schlichte Beweisurkunde war[1]), oder ob sie zugleich perfizierende Wirkung besaß, läßt sich nicht entscheiden[2]). Daß sich für diese Urkunde eine Formel ausbilden mußte, war natürlich. Eine solche aber im Regeltexte selbst sehen zu wollen[3]), ist wohl kaum zulässig. Jedoch waren gewiß die vom hl. Benedikt verlangten Grundelemente des zönobitischen Mönchslebens in der schriftlichen Profeß in irgend einer Fassung ausgedrückt. Tritt man aber prüfend an eine Sammlung benediktinischer Profeßformeln, wie sie Edmund Martène O.S.B.[4]), Karl Zeumer[5]) und zuletzt Bruno Albers O.S.B.[6]) vorgelegt haben, heran, so erkennt man bald, daß nicht nur deren Wortlaut, sondern auch ihr Inhalt in den ersten Jahrhunderten des Ordens nicht unbedeutende Wandlungen durchgemacht hat. Wir werden uns an Hand der Formeltexte mit den stattgehabten Veränderungen bekannt machen und deren Ursache und Bedeutung im Zusammenhange mit der Textgeschichte der Regel St. Benedikts darzutun versuchen. Unsere Untersuchung soll ihren Ausgang von Montecassino nehmen. Nicht etwa deshalb, weil die von dort überlieferte Formel den ältesten Typus darstellte, vielmehr um von vornherein eine Orientierung über die Anfänge des benediktinischen Mönchtums zu ermöglichen.

[1]) Als Beweisurkunde soll die Petitio im Klosterarchiv aufbewahrt werden: Illam tamen petitionem eius, quam desuper altare abbas tulit, non recipiat, sed in monasterio reservetur. Regula, c. 58, 104 [70].

[2]) Matthäus Rothenhäusler, Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti, siehe oben I, 11.

[3]) So Ernest Spreitzenhofer, Die historischen Voraussetzungen der Regel des hl. Benedikt von Nursia. Jahresbericht des Schottengymnasiums, Wien 1895, 69.

[4]) De antiquis ecclesiae ritibus, tom. IV, Antwerpen 1764, 223 ff.

[5]) MG. LL. sect. V. Formulae, 568 ff.

[6]) Consuetudines monasticae, vol. III, Montecassino 1907, 176 ff.

Erster Teil.

Formeltexte.

I. Der zweigliedrige Typus.

1. Die älteste Formel von Montecassino.

In dem berühmten Briefe, den Paulus Diaconus im Auftrage des Abtes Theudemar (778—797) als Antwortschreiben auf eine Anfrage Karls des Großen verfaßte, bemerkt er gegen Schluß: „Textum quoque promissionis, quo ordine solebant anteriores monachi regulam sanctam in hoc loco promittere, ecce infra hanc epistolam in brevi paginola exaratum, direximus vobis“ [1]). Die Formel selbst folgt als „Exemplum promissionis sicut solebant antiqui monachi regulam promittere“ und lautet:

In nomine Domini. Promitto me ego ille in sacro monasterio beati martyris, sive confessoris, illius, secundum instituta beati Benedicti, coram Deo et sanctis angelis eius [2]), praesente etiam abbate nostro illo, omnibus diebus meis in hoc sancto monasterio amodo et deinceps perseveraturum et in omni obedientia, quodcunque mihi praeceptum fuerit, obediturum.

Ego ille hanc promissionem a me factam manu propria coram testibus scripsi et roboravi [3]).

Der Mönch verspricht hier zwei Verpflichtungen auf sich zu nehmen: alle Tage seines Lebens in diesem ehrwürdigen Kloster immerdar zu verharren (stabilitas) und in aller Folgsamkeit, was immer ihm befohlen wird, gehorsam auszuführen (obedientia). Das dritte von der Regel vorgeschriebene Versprechen über den „sitt-

[1]) MG. Epist. t. IV, aevi Carolini II, ed. Dümmler, 514. 5. Der Brief ist auch von Albers herausgegeben, Consuetudines III, 50 ff.

[2]) . . . sed potius, ut in hac nuditate, quam coram deo et angelis eius professus es, ad finem usque perdures. Cassianus, De institutis coenobiorum IV. 36, ed. Petschenig, Corpus SS. eccles. lat. XVII, Wien 1888, 73.

[3]) MG. Epist. aevi Carolini II, 514[20]. Albers, Consuetudines III, 65.

lichen Wandel" (conversatio morum) kommt nicht zum Ausdruck. Dieses Fehlen der conversatio morum muß sofort bedenklich machen gegen die Annahme, die vorliegende Formel könnte als der Urtypus der benediktinischen Profeß betrachtet werden. Dennoch bezeichnet Paulus Diaconus sie als das Schema, nach dem die anteriores und antiqui monachi ihr Klostergelöbnis ablegten. Die Bedeutung dieser Ausdrücke wird erkennen lassen, welcher Wert unserer Formel zukommt. Nur ein Rückblick auf die Geschichte von Montecassino kann uns hierüber Auskunft geben.

Die Gründung des hl. Benedikt, der um die Mitte des 6. Jahrhunderts starb, hatte nur bis zum Jahre 581 Bestand. Damals fielen die Langobarden über das Kloster her und plünderten es. Die Mönche retteten sich nach Rom und fanden bei St. Johann am Lateran eine Zuflucht [1]). Während sie sich hier klösterlich einrichteten, lag der Berg Cassino verödet. Erst über ein Jahrhundert später, gegen 717 [2]), ließ sich Petronax von Brescia, einem Rate Gregors II. folgend, am Grabe des hl. Benedikt nieder [3]); zunächst, um hier mit einigen Einsiedlern, die er auf dem Berge vorfand und deren „senior" er wurde, ein halb anachoretisches halb zönobitisches Leben zu führen [4]). Erst mit der Ankunft des Angelsachsen Willibald im Jahre 729 und unter dessen Anleitung gestaltete sich die Mönchsgemeinde auf Montecassino zu einer vollkommen organisierten Benediktinerkommunität [5]). Nach Leo von Ostia [6]) hätte Petronax Mönche

---

[1]) S. Gregorii Mg. lib. II. Dialogorum c. XVII. Migne P. lat. LXVI, 168. — Pauli Diac. Historia Langobardorum, lib. IV, c. 17 MG. SS. Lang., 122. — Leonis Ostiensis Chronica monasterii Casinensis lib. I, c. 2 (ed. Wattenbach) MG. SS. VII, 580 f.

[2]) Ludwig Traube, Textgeschichte der Regula S. Benedicti in den Abhandlungen der histor. Klasse der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, XXV. Band, 2. Abhandlung, 2. Aufl., hrsg. von H. Plenkers, München 1910, 29. Die Jahre seiner Amtsführung werden von 718 an gezählt. E. A. Loew, Die ältesten Kalendarien aus Montecassino, in Traubes Quellen und Untersuchungen zur latein. Philologie des Mittelalters (QU), Bd. III, Heft 3, S. 39 und 54.

[3]) Historia Langobardorum, lib. VI, c. 40. SS. Lang., 178 [20].

[4]) Über diese Art des Mönchslebens vgl. Cuthbert Butler, The Lausiac history of Palladius, I., Cambridge 1898, 234.

[5]) John Chapman, La restauration du Mont-Cassin par l'abbé Pétronax in der Revue Bénédictine XXI (1904), 74 ff. — Bruno Albers lehnt dessen Ausführungen ohne weitere Begründung ab. Consuetudines III, 4. Der Bollandist Albert Poncelet stimmt Chapman zu. Analecta Bollandiana XXIV (1905), 154. 46.

[6]) Chronica, lib. I, c. 4, SS. VII, 581.

vom Lateran nach Cassino zurückgeführt. Diese Mitteilung verrät aber nur die Tendenz des Chronisten, den Zusammenhang der zweiten Gründung seines Klosters mit der ersten herzustellen. Das Johanneskloster in Rom dürfte damals schon im Verfall begriffen gewesen sein, da es unter Gregor III. (731—741) erneuert werden mußte [1]). Es handelt sich bei der Ansiedelung des Petronax auf Montecassino nicht um ein Reis unmittelbar aus dem alten Stamme, sondern um eine neue Ansaat auf der durch St. Benedikts Leben und Grab geweihten Erde.

Reiches Leben begann zu erblühen. Das Kloster des hl. Benedikt wurde „zur Stadt auf dem Berge" für alle, die in monastischen Dingen Belehrung suchten und zu einem der bedeutendsten Ausgangspunkte mittelalterlicher Kultur. Hervorragende Männer schlossen sich in dieser Periode frischen Aufstrebens der Mönchsgemeinde an, unter ihnen auch der Langobarde Paul Warnefrid, gewöhnlich Paulus Diaconus genannt. Sein Eintritt in Montecassino fällt wahrscheinlich in das Jahr 774 [2]). Der oben erwähnte Brief Warnefrieds an Karl den Großen ist zwischen dem Jahre 787, in dem der König Montecassino besuchte [3]), und 797, dem Todesjahre des Abtes Theudemar [4]), abgefaßt. Damals also war die von den „früheren" (anteriores, antiqui) Mönchen benutzte Formel zu Montecassino nicht mehr im Gebrauch. Wer sind nun diese anteriores oder antiqui monachi? Entweder sind damit die unmittelbaren Jünger des hl. Benedikt vor dem Langobardeneinfalle gemeint, oder aber die Mönche des Petronax bis auf die Zeit Warnefrids.

Vielleicht ermöglicht der übrige Inhalt des Briefes eine Beantwortung der Frage. Er läßt uns vor allem erkennen, wie es mit der Tradition auf Montecassino überhaupt bestellt war. Karl der Große wünschte — das liest man aus Warnefrids Antwort unschwer

---

[1]) „Simili etiam modo renovavit (Gregorius III.) monasterium sanctorum Johannis Evangelistae, Johannis Baptiste et sancti Pancratii secus ecclesiam Salvatoris antiquitus institutum, quod ab omni ordine monastico extiterat nimia incuria distitutum . . ." Liber pontificalis (ed. Duchesne) I_2, Paris 1886. Vita Gregorii III, c. X, n. 197, 419. Vgl. Vetus Missale Romanum ed. Azevedo, Rom 1752, p. XXff. Traube-Plenkers, Textgeschichte 30 und Butlers Regelausgabe, S. XX.

[2]) Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, Leipzig 1900 [3], 160. Karl Neff, Die Gedichte des Paulus Diaconus in Traubes Quellen und Untersuchungen, Bd. III, Heft 4, 24.

[3]) Leo Ostiensis, Chronica l. I, c. 12, SS. VII, 589. Traube-Plenkers, Textgeschichte, 31.

[4]) Loew, QU. III, 39.

heraus — über einige klösterliche Einrichtungen authentische Auskunft. Er will wissen, was in diesem oder jenem Stück ursprüngliche Anordnung des hl. Benedikt und deshalb maßgebend ist. Paulus Diaconus ist mit seiner Antwort mehr als einmal in Verlegenheit.

Zuversichtlich lautet seine Auskunft über das Regelautograph und die damit verbundenen Hymnen [1]). Seine Mitteilungen über das Gewicht des Brotes bedürfen nach des Paulus eigenem Gefühl einer archäologischen Erhärtung [2]). Daß auch das Weinmaß der Überlieferung entspreche, wird schon nicht mehr behauptet [3]). In allen übrigen vom Könige berührten Dingen gilt in Montecassino nicht mehr das Regelwort, sondern die institutio maiorum nostrorum [4]), das was die seniores und praeteriti abbates [5]) angeordnet haben. So hinsichtlich der Lektionen in den Ferialoffizien zur Sommerzeit [6]), der Zahl der Gerichte bei Tisch [7]) und der Fasten [8]). Bezüglich des Mönchshabits zeigt man sich in Montecassino über gallischen, italienischen, griechischen und irokeltischen [9]) Brauch wohl unterrichtet, die altbenediktinische cuculla und das scapulare aber kennt man nicht mehr. Sie sind durch andere Kleidungsstücke ersetzt [10]). Weitschweifige Erklärungen und gesuchte Entschuldigungen müssen die Kluft überbrücken, die sich zwischen dem Wortlaute der Regel und der damaligen cassinesischen Praxis auftut. Alle Abweichungen von der Regel haben Geltung: hic in sacro nostro coenobio „quod iuxta sanctum illius corpus institutum est“ [11]). Hiermit werden also die praeteriti abbates deutlich auf Petronax und dessen Nachfolger beschränkt, nicht aber auf die Nachfolger des hl. Benedikt in Cassino und Rom ausgedehnt, denn erst Petronax hat das Kloster am Grabe des abendländischen Mönchsvaters begründet. Bezeichnenderweise erwähnen auch die ältesten Kalendarien aus Montecassino die depositiones abbatum nur von Petronax ab [12]). Gerade unser Brief erweist dessen Klostergründung als eine Neuschöpfung. Er und seine Nachfolger haben die zu Warnefrids Zeit herrschende Observanz ausgebildet. Mit Ausnahme des Regeltextes hat Paulus Diaconus nichts aufzuweisen, was über die zweite Besiedelung des Berges Cassino mit Sicherheit hinausreicht. Sollte nun etwa die überlieferte Profeßformel in die erste benediktinische

[1]) Epist. aevi Carolini II, 510 [20].
[2]) Ebd. 511 [15]. [3]) Ebd. [4]) Ebd. 511 [25]. [5]) Ebd. 513 [11].
[6]) Ebd. 510 [25]. [7]) Ebd. 511 [20]. [8]) Ebd. 514 [5].
[9]) „transmarini“, ebd. 513 [4].
[10]) Ebd. 512 sqq. [11]) Ebd. 511 [3]. [12]) Loew, QU. III, 39.

Epoche hineingehören? Nach dem Gesagten ist das von vornherein höchst unwahrscheinlich. Man beachte zunächst die Bezeichnung „promissio“ für diese schriftliche Profeß, die nicht nur in der Überschrift, sondern auch in dem Schlußprotokoll der Urkunde selbst vorkommt. Im Sinne der Regel müßte sie als „petitio“ bezeichnet sein. Aber auch ihr Inhalt, darauf wurde schon hingewiesen, widerspricht direkt einer solchen Annahme. Der hl. Benedikt hat von dem neu eintretenden Mönche ein dreifaches Versprechen gefordert: de stabilitate **et** conversatione morum **et** obedientia. Die von Paulus mitgeteilte Formel enthält nur ein zweifaches Versprechen: de stabilitate und de obedientia. Sie ist offenbar zu einer Zeit und in einer Umgebung verfaßt worden, die in der conversatio morum keinen selbständigen, von den beiden andern Versprechen verschiedenen Begriff mehr sah, für die vielmehr die conversatio morum entweder in der Beständigkeit oder im Gehorsam aufging. Statt der dreigliedrigen Profeß der Regula ergibt sich so eine zweigliedrige, die nicht dem hl. Gesetzgeber und der an ihn unmittelbar anknüpfenden Tradition, sondern nur Petronax oder einem seiner Nachfolger zugeschrieben werden kann. Die anteriores monachi sind — analog den praeteriti abbates — als diejenigen Mönche anzusehen, die vor Paulus Diaconus, aber nach Petronax auf Cassino gelebt haben.

Die Tatsache, daß zu seiner Zeit eine andere Formel im Gebrauch war, läßt der Verfasser des Briefes nur erraten. Ihren Wortlaut verschweigt er. Auch bemüht er sich nicht, die eingetretene Änderung gleich den früher angeführten mit der „institutio majorum nostrorum“ zu rechtfertigen. Das alles muß befremden. Wir werden am Schlusse unserer Untersuchung Gelegenheit finden, die auffallende Zurückhaltung des Paulus an dieser Stelle seines Schreibens zu beleuchten.

Es ist bekannt, welchen Einfluß Petronax und seine Schule durch Vermittelung eines hl. Willibald, Sturmi, Liudger u. a. auf das fränkische Mönchtum geübt hat. Trotzdem sprechen gewichtige Gründe gegen die Vermutung, durch ihn sei die zweigliedrige Profeß in das Frankenreich eingeführt worden. Sie erscheint schon sehr früh — wahrscheinlich schon vor Petronax — in fränkischen Klöstern und zwar in einer von der cassinesischen völlig abweichenden, ganz eigenartigen Fassung.

Aber auch durch den Brief des Paulus an den gewaltigen Frankenkönig scheint dieser Gegenstand der monastischen Observanz nicht berührt worden zu sein. Allerdings wird in einem Edikte

Karls des Großen vom Jahre 789 die zweigliedrige Profeß erwähnt [1]), jedoch wird hier anscheinend nur Bekanntes neu eingeschärft. Auch sonst enthält das Edikt nichts, was mit dem Briefe von Montecassino in Zusammenhang gebracht werden könnte. Die mitgeteilte Formel sollte für den antiquarisch lebhaft interessierten Herrscher nur den Wert der authentischen Fassung haben, wenn sie auch in der Hand des Gesetzgebers noch praktische Bedeutung gewinnen konnte. Das letztere scheint nie geschehen zu sein. Jedenfalls sind uns aus karolingischer Zeit mehrere Profeßformeln erhalten, die mit derjenigen von Montecassino nur den Rechtsinhalt gemeinsam haben. Durch ihr Alter wie durch ihr juristisches Gepräge zeichnet sich unter ihnen besonders eine aus, die uns in einer burgundischen Formelsammlung überliefert ist.

2. Die „petitio monachorum" der Formelsammlung von Flavigny.

a) Der Formeltext und seine Analyse.

Als die älteste und bedeutsamste fränkisch-benediktinische Profeßformel darf wohl diejenige der Collectio Flaviniacensis angesprochen werden. Ihren Text lasse ich nach Zeumers Ausgabe [2]) folgen. Einen fast gleichen Wortlaut weist die im Reichenauer Profeßbuche enthaltene Petitio auf [3]). Ihre bemerkenswerten Varianten sind der Formel von Flavigny beigefügt.

---

[1]) Duplex legationis edictum (789) n. 11: De noviter venientibus ad conversationem: ut secundum regulam probentur, et non suscipiantur nisi sicut regula iubet; et nullus cogatur invitus promittere. Et de oboedientia et de stabilitate permanendi, sicut regula habet. MG. LL. sect. II. Capitularia I, p. 63. 15. Albers, Consuetudines III, 68.

[2]) MG. LL. sect. V. Formulae 479, n. 42, nach Codex Parisiensis Lat. 2123, saec. IX. Eine zweite in Kopenhagen befindliche Handschrift enthält die petitio nicht. Zeumer im Neuen Archiv XIV (1889), 591 ff.

[3]) MG. Libri confraternitatum (ed. Piper), 328; von Zeumer wiederholt Formulae 568, n. 28. Den gleichen Text hat Albers in seinen Consuetudines III, 178 nach dem Cod. Sangallensis 914, 225—227 herausgegeben. Die Handschrift kam von Reichenau nach Rheinau und befindet sich seit der Aufhebung dieser Abtei in der Kantonsbibliothek zu Zürich (Hist. 27). Die geglättete Latinität und wohl auch die Beifügung einer Geldbuße in der Poenformel läßt auf eine jüngere Rezension der Formel von Flavigny schließen. Die Niederschrift der Reichenauer Formel ist um 950—960 erfolgt (Piper, Libri confraternitatum, 149), nicht wie Zeumer irrtümlich angibt im Jahre 826 (Formulae, p. 568[30]). Die erste Profeßformel ist von späterer Hand mit Waltoni unterzeichnet. Ob damit an Abt Walto von Reichenau,

Peticio monachorum.

Domino venerabili in Christo patre illo abbate de[a] monasterio illo, qui est constructus in onore sancti illi, simul cum felici congregatione vestra, quam Dominus de diversis provinciis ad peregrinandum propter nomen suum sub iugo miliciae[b] servitutis Christi[c] atque alam proteccionis dulcedinis[d] Dei regulariter vobis quoadunavit. Igitur audivimus, quod dominus noster Jesus Christus per euangelium suum adnunciat, dicens: „Nisi quis renunciaverit omnia que possidet, non potest esse meus discipulus“ [1]), et alibi: „Qui relinquerit patrem aut matrem, fratres aut sorores, domus aut agros et cetera propter nomen meum, centuplum accipiet, vitam aeternam possidebit“ [2]). Petivimus[e] ergo beatitudinem caritatis [vestrae], ut nos in ordine congregacionis vestrae digni[f] sitis recipere, ut ibidem diebus vitae nostrae[g] sub regula beati Benedicti vivere et conversare deberemus, quatenus[h] suave iugum Christi et honus eius levi [3]) senciamus [4]). Igitur nostra fuit peticio et vestra decrevit voluntas, id ipsum implere; quod ita fecistis. Habrenunciamus ergo omnes voluntates nostras pravas[i] [5]), ut[k] Dei sola voluntas fiat in nobis [6]), et omnibus rebus, que possidemus, sicut euangelica et regularis tradicio[l] edocit. Nihil rebus terrenis ab ac die possessurus nos spondimus, nisi quantum a patre monasterii donante aut permitente alimenta aut tegumenta corporis acciperimus. Obedientia vobis, in quantum vires nostre subpetunt et Dominus dederit nobis adjutorium, conservare promittimus. Stabilitatem conversationis nostre in

Codex Augiensis: [a] de — illi fehlt. [b] atque. [c] Christi fehlt. [d] statt dulcedinis Dei steht secundum euangelium christi. [e] Petimus. [f] dignemini. [g] cod. F. Parisiensis vestrae. [h] cod. Aug. quatenus — fecistis fehlt. [i] omnibus voluntatibus nostris propriis. [k] ut — nobis fehlt. [l] industria.

der von 784--806 regierte (vgl. Pipers Anmerkungen zu col. 378 des St. Galler Profeßbuches S. 114), erinnert werden soll (Zeumer, Formulae, 568), läßt sich wohl nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Alle übrigen Namen folgen der zweiten, dreigliedrigen Profeßformel, woraus erhellt, daß die alte Formel bei Anlegung des Buches nicht mehr von praktischer Bedeutung war.

[1]) Luc 14, 33.

[2]) Matth 19, 29. [3]) Ebd. 11, 30.

[4]) „. . . quo iuxta Domini verbum jugum christi suave et onus eius leve sentiant.“ Regula coenobialis S. Columbani c. IX, Migne P. lat. LXXX 215.

[5]) „Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus Domino Christo vero Regi militaturus oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis.“ Regula S. Benedicti, Prologus, 1[5].

[6]) „. . . et item rogamus Deum in oratione, ut fiat illius voluntas in nobis.“ Ebd. c. VII, 31[60].

congregacionem vestram, teste Domino, devotos animos[a] cum observationem regule usque in finem profitemur servare, nisi tantum, quia ignoramus futura, si fortase[b] causa utilitatis anime accedat, ut[c] per vestrum comiatum discedamus, aut etiam illud nec[d] contra voluntates vestras[e], quod apsit, separemur a principibus[f] vel a barbaris, et ipsum si fuerit factum[g], in quantum possumus, semper ad ipsam congregationem revertere faciamus et sub sancto ordine perseverimus. In reliquum vero per nullum ingenium de predicta congregacione vestra vel iugo sanctae regule seu de potestate oboedientiae vestrae nullam habeamus licenciam abstrahendi aut contradicendi. Quod si, instigante antiquo oste[h], hoc facere temptaverimus, in nullis modis hoc valeamus vindicare, sed, ubicumque vos[i] aut missus vester[k] nos invenerit, etiam nobis nolentibus, in ipsa vestra sancta congregacione, Deo auxiliante, per vobismet ipsis faciatis revocare et secundum regulam ibidem nos diiudicare. Diebus vitae nostrae sub divina[l] regula et regimen vestrum perseveremus, qualiter in die iudicii ante tribunal aeterni Judicis, ipso adiuvante, salvos nos representare possetis. Et quicumque contra hanc peticionem, quam nos bona voluntate scribere rogavimus vel subter firmavimus, per quemlibet modo agere aut infrangere voluerit, inprimis[m] sciat se a Deo damnandum, quem inritat, et insuper secundum canonicam institutionem a communionem omnium fratrum sit extraneus, usquequo de hanc causa ad veram emendationem perveniat. Manus nostrae subscripcionis ad honorem domni et patronis nostri sancti ill. hanc peticionem volumus roborare.

Von Bedeutung für die Beurteilung unserer Formel ist der Umstand, daß ihr in der Collectio Flaviniacensis ein Klostergründungsformular folgt[1]), das fast wörtlich dem sogenannten Testamente des hl. Widerad, des Stifters von Flavigny, nachgeschrieben ist. In dieser Urkunde, die vom 27. Mai 719 datiert ist[2]), besitzen

---

[a] devoto animo. [b] forsitan. [c] ut — discedamus fehlt. [d] si. [e] nostras. [f] a principibus vel fehlt. [g] factum fehlt. [h] aut voluntate nostra propria. [i] nos; aut fehlt. [k] aut aliquis ex congregatione vestra; nos fehlt. [l] sancta. [m] statt inprimis — roborare steht solidos centum partibus vestris componat. et non vindicet quod repetit. et insuper usque quo de hac causa. ad veram emendationem veniat. a deo se damnandum sciat. quem irridere conatus est. Finit. Statt solidos centum liest der cod. S. Galli 914: solide. Albers, Consuetudines III, 179[21].

[1]) MG. LL. sect. V. Formulae, 480, n. 43.

[2]) Mabillon, Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti III, Paris 1672, 688 ff. Vgl. Chronicon Hugonis, abbatis Flaviniacensis, lib. I, ad ann. 601. (Diese Jahreszahl ist nach Mabillon zu berichtigen.) MG. SS. VIII, 323[1]; 324[1]; 338[45]; 339[10].

wir ein einwandfreies Zeugnis für die Beobachtung der Benediktinerregel in Flavigny [1]). Man benötigte also dort schon damals unter Widerads Vorgänger Magoald oder Magnoald [2]) eine Profeßformel. Somit liegt die Vermutung nahe, die eben mitgeteilte Formel reiche bis an den Anfang des 8. Jahrhunderts hinauf. Betrachten wir den Text genauer, so entbehrt er nicht deutlicher Anzeichen, die eine solche Annahme begründen.

In der Anrede werden die Mitglieder der klösterlichen Genossenschaft als vom Herrn „de diversis provinciis ad peregrinandum propter nomen suum sub iugo militiae servitutis Christi" zusammengeführt betrachtet. Die hier rühmend hervorgehobene „peregrinatio" war aus einer den Iren angeborenen Wanderlust [3]) zu einem charakteristischen Element der iroschottischen Aszese geworden [4]). Durch den hl. Columban [5]), der die keltischen Mönchsgewohnheiten zuerst auf dem Festlande bekannt machte, und dessen machtvolles Wirken einen so weitgreifenden und tiefgehenden Einfluß auf das religiöse Leben im Merovingerreiche übte, gewann die Idee der freiwilligen Verbannung aus Liebe zu Christus auch unter den fränkischen Aszeten Anhänger. Die merowingische Hagiographie bietet dafür zahlreiche Beispiele [6]). Außer dieser Berührung unserer Formel mit

[1]) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, 308 A. 2.

[2]) Vgl. Chronicon Hugonis lib. I, MG. SS. VIII, 323[1]; 324[5]; 338[45]; s. hierzu Mabillon, Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti III, 688.

[3]) Walafrid Strabo, De miraculis S. Galli II, 47. „Nuper quoque de natione Scotorum, quibus consuetudo peregrinandi iam pene in naturam conversa est, quidam advenientes . . ." MG. SS. II, 30.

[4]) L. Gougaud, Les conceptions du matyre chez les Irlandais. Revue Bénédictine XXIV (1907), 362. Derselbe, L'oeuvre des Scotti dans l'Europe continentale. Revue d'histoire ecclésiastique IX (1908), 23 ff.

[5]) Vita S. Columbani (ed. Krusch) l. I, c. 3. „Relicto ergo natali solo, quem Lagenorum terram incolae nuncupant ad virum venerabilem nomine Sinilem perrexit." MG. SS. Meroving. IV, 69 und c. 4. „Peractis itaque annorum multorum in monasterio circulis, coepit peregrinationem desiderare, memor illius Domini imperii ad Abraham: Exi de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui et vade in terram, quam monstrabo tibi (Gn 12, 1)." Ebd. 70. Vgl. die Einleitung des Herausgebers ebd. 3.

[6]) Vita S. Walarici, c. 4. „Sed inter haec animus ad altiora fastigia et ad potiora ingenia semper ascendens, coepit peregrinationem Dei amore appetere et patriam parentesque suos deserere." Ebd. 162. Vita S. Arnulfi Mettensis, c. 6. „. . . relictis omnibus Lerinum usque monasterium ad peregrinandum propter christum iterare [itinerare] disposuit." Ebd. II, 433. Vita S. Pauli Verodunensis c. 2. „Evangelica nihilominus tuba . . . instigatus, insuetae peregrinationis et ignotae viae

dem columbanischen Mönchtum haben wir auch schon festgestellt, daß ihrem Verfasser neben zahlreichen Anklängen an die Benediktinerregel auch ein Zitat aus der Regel des großen keltischen Abtes in die Feder geflossen ist [1]). Erinnern wir uns endlich, daß Flavigny unweit der Erstlingsgründungen des hl. Columban, Annegray und Luxeuil [2]), in Burgund lag, so dürfte die Meinung gerechtfertigt erscheinen, unsere Formel gehöre jener Zeit und jenem Kreise an, in denen sich der Übergang von der Columbanregel zur Benediktinerregel vollzog [3]). Ihre Heimat wäre demnach das für die Geschichte des benediktinischen Mönchtums im ganzen Mittelalter so bedeutsame Burgund und ihre Abfassungszeit der Ausgang des 7. oder der Beginn des 8. Jahrhunderts [4]).

Eine Stelle des Formeltextes aber muß noch nach ihrer Bedeutung für die Zeitbestimmung befragt werden: „nec . . . separemur a principibus vel a barbaris." Die Vertreibung eines oder mehrerer Mönche aus dem Kloster von seiten des Herrschers ist wohl auf mehrfache Weise denkbar. Man weiß, daß im Frankenreiche der Eintritt in den geistlichen Stand von der Erlaubnis des

longinquitatem quo iret nesciens adsumit." Ebd. 258 und c. 4. „Si, inquit, cum Abraham patriarcha pro christo a natali cespite peregrinaris, quod reputabitur tibi credenti ad iustitiam, . . ." Ebd. 259. Vita S. Wandregiseli (ed. Krusch) c. 9. „. . . surgens et reliquid omnia, accipiens secum tres puerolus cum asella, aliis nescientibus, exibit de terra sua et di cognatione sua et de domo patris sui et ambulabat, nesciens, qua viaticum ducerit." MG. SS. Rer. Merov. t. V, 17 [25]. In der Urkunde Ansoalds für den hl. Filibert von 677 (E. J. Tardif, Les chartes mérovingiennes de l'abbaye de Noirmoutier, Paris 1899, 27) heißen dessen Mönche „peregrini". Ebenso wird in Widegerns Privileg für Murbach von 728 (Pardessus, Diplomata II, 353) von der „congregatio peregrinorum monachorum" gesprochen, wie in der Urkunde Eberhards für dasselbe Kloster (ebd. 356) von 735/7 (vgl. Neues Archiv XXVII, 373 ff.) von „Romanus abbas cum peregrinis monachis".

[1]) S. oben S. 15 A. 4.

[2]) Edgar Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts II, Straßburg 1878, S. 415 A. 2.

[3]) Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, 308 ff. Traube-Plenkers, Textgeschichte, 633 ff. Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, 441 f. Levison, in der Hist. Zeitschrift, Bd. 109, Heft 1 (1912), 7 f.

[4]) Mag demnach unsere Formel nach Karls des Großen Tode geschrieben sein. Ihre Abfassung reicht viel höher hinauf und somit sind die von Hauck aus ihr abgeleiteten Urteile über die Klosterreform Benedikts von Aniane (Kirchengeschichte Deutschlands II, 596 mit A. 2 [muß heißen 1]) hinfällig. Überhaupt zählen die von Hauck hier als besonders charakteristisch hervorgehobenen Schriftstellen zu allen Zeiten zum Bestande der monastischen Literatur.

Königs oder des Grafen abhängig war [1]). Hatte jemand ohne diese fürstliche Genehmigung das Mönchsgewand genommen, so konnte der König ihn zwingen, das Kloster zu verlassen [2]). Aber auch Gewaltakte ohne rechtliche Grundlage waren weder beim Könige noch bei dessen Vertretern ausgeschlossen. Man mochte sich der Verfolgung des hl. Columban durch Theodorich II. erinnern [3]). In der jüngeren Reichenauer Formel werden Eingriffe von seiten der principes nicht erwähnt. Beide Texte aber gedenken der Gefahr, die dem Verharren im Kloster von den „barbari" droht. Wahrscheinlich sollen damit „feindliche Kriegsvölker", „Feinde" überhaupt bezeichnet werden. Möglich wäre es aber auch, daß der Verfasser der Formel unter dem Eindrucke bestimmter historischer Ereignisse so geschrieben hat. Im Jahre 725 zerstörten die Sarrazenen das südlich von Flavigny gelegene Autun [4]). Nun werden zwar die Mauren vor dem 10. Jahrhundert meist als „infideles" und „pagani" bezeichnet [5]), was aber nicht ausschließt, daß sie unter die „barbari", die „Feinde" mit einbegriffen sind. Schenken wir also auch der Möglichkeit einer Beziehung auf den Arabereinfall von 725 die nötige Berücksichtigung, so werden wir doch für den Ansatz der Entstehungszeit unserer Formel keinesfalls über das erste Drittel des 8. Jahrhunderts hinausgeführt.

Wenn wir nun dem Rechtsinhalte der Formel nähertreten, dürfen wir wohl kaum erwarten, auch hier den Spuren des hl. Columban zu begegnen. Rechtssätze weist seine Regel, mit Ausnahme eines Strafkodex in Gestalt eines altirischen Bußbuches, nicht auf.

[1]) Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts II, 35 und 275.

[2]) Vita S. Wandregiseli (ed. Krusch), c. 7. „Dagobertus rex, qui tunc illis temporibus aderat, pro eo quod ipsum hominem Dei in iuventute in suo ministerio habuisset, volebat eum inquietare, pro eo quod sine sua iussione se tonsurasset, et ipsum in suo palacio perducere iussit." MG. SS. Rer. Merov. V, 16.

[3]) Vita S. Columbani l. I, c. 19. „Ad haec beatus Columbanus se dicit de caenubii septa non egressurum nisi violenter abstrahatur." SS. Rer. Merov. IV, 89. Siehe auch c. 20 ebd. 90 ff.

[4]) Chronicon universale — 741. „Anno 725 sarraceni Augustidunum civitate[m] distruxerunt 4 feria, 11. Kal. Septembr." MG. SS. XIII, 19 [20]. Der Verfasser dieser Chronik war vielleicht ein Mönch von Flavigny, s. Wattenbach-Dümmler, Deutschlands Geschichtsquellen I [7], Stuttgart 1904, 221. — Vgl. Chronicon Moissiacense, MG. SS. I, 291 [25]. Annales Flaviniacenses, MG. SS. III, 150 [30]. Siehe auch Annales Besuenses ad. ann. 731, MG. SS. II, 248 [10].

[5]) So z. B. in dem Kapitulare Lothars (846) De expeditione contra sarracenos facienda. MG. LL. sect. II, Capitularia II, 65 ff.

Gerade dieser völlige Mangel an rechtlichen Bestimmungen drängte das columbanische Mönchtum zunächst, die Rechtsorganisation der Benediktinerregel mit den moralisch-aszetischen Satzungen seines Begründers zu vereinigen und schließlich sich ganz der Regel von Montecassino zu unterstellen. Auf sie baut sich unsere Formel auf, aber in ganz freier, eigenartiger Gestaltung der benediktinischen Rechtsideen.

Die Inscriptio ist an den Abt gerichtet und charakterisiert sofort den folgenden Inhalt der Formel als ein persönliches Rechtsgeschäft zwischen dem Vorsteher des Klosters und dem Kontrahenten [1]). Auf die von zwei Schriftstellen gebildete Arenga folgt mit „Petivimus ergo" die Bitte um Aufnahme in die Klostergemeinde. Vielleicht hat sie vor allem dazu beigetragen, der Urkunde den Namen „Petitio" zu bewahren. Man wird sich erinnern, daß der hl. Benedikt im 58. Kapitel seiner Regel die schriftliche Profeßurkunde als „petitio" — Bittgesuch — bezeichnet [2]); eine solche liegt uns hier tatsächlich vor.

Die Wendung „Igitur nostra fuit petitio" leitet zur eigentlichen Dispositio über. Gleichfalls als einleitend ist wohl die Absage an den eigenen Willen und an die irdischen Güter zu betrachten. Die „abrenuntiatio" ist ein uralter aus dem Taufritus abgeleiteter Bestandteil der Aufnahme in die Mönchsgemeinschaft [3]). Wenngleich vom hl. Benedikt gefordert und hier zum Teil mit seinen Worten ausgesprochen, gehört sie dennoch nicht zur benediktinischen Profeß im engeren Sinne. Vielleicht wird in ihr an dieser Stelle nochmals ein Nachklang columbanischen Klosterwesens vernehmbar. Man beachte die Regula cuiusdam Patris ad monachos, deren Verwandtschaft mit der Regel des keltischen Mönchsvaters anerkannt ist [4]). In ihr wird das Wesen des Mönchsgelübdes in eine dreifache abrenuntiatio zusammengefaßt [5]). In ähnlicher Weise verlangt Co-

[1]) Ulrich Stutz, Kirchenrecht in v. Holtzendorff-Kohler, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft II, Leipzig 1904, 831, § 18.

[2]) S. oben S. 7.

[3]) Herwegen, Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga, 71 A. 1.

[4]) L. Gougaud, Inventaire des règles monastiques irlandaises in Revue Bénédictine XXV (1908), 326. Otto Seebass, Über Columba von Luxeuils Klosterregel und Bußbuch, Dresden 1883, 62, weist zum Belege für die Verwandtschaft der beiden Regeln gerade auf die dreifache abrenuntiatio in c. 15 der Reg. cuiusdam Patris und in c. 4 der Columbanregel hin. Vgl. jedoch hierzu Cassiani conlatio III, c. VI, ed. Petschenig, CSEL, Wien 1886, 73 f.

[5]) Propositum monachi, quod promisimus ex toto corde et ex tota dilectione exercendum est et faciendum, quod in tribus abrenuntiationibus con-

lumban zur Vollkommenheit des Mönches: Verzicht auf allen Besitz, Reinigung von Sünde und Liebe zu Gott [1]).

Als erstes Glied der benediktinischen Profeß begegnet in der Formel von Flavigny das Gehorsamsversprechen. Seine eigenartige Formulierung erheischt unsere Aufmerksamkeit, die wir ihr aber, um die Analyse des Textes nicht zu unterbrechen, weiter unten zuwenden werden.

An den Gehorsam schließt sich das Gelöbnis der „stabilitas" und zwar als „stabilitas conversationis in congregatione", als die Beharrlichkeit im Mönchsleben, die sich innerhalb der gegenwärtigen Klostergemeinde vollendet. Zwei Momente werden also bei der Formulierung der stabilitas hervorgehoben: Die Ausdauer im Berufe und das beständige Verweilen in der Genossenschaft. Während aber in der Regel des hl. Benedikt das lokale Element der Stabilität unverkennbar betont wird, hat in unserer Formel eher die Idee der perseverantia in religione, der Beharrlichkeit im Mönchsstande, das Übergewicht. Das liegt schon in dem Ausdrucke „stabilitas conversationis", zu dem, als von geringerer Bedeutung, das „in congregatione" hinzutritt. Diesen Eindruck will aber der Verfasser der Formel nicht aufkommen lassen, denn wiederholt erscheint der Begriff der stabilitas im zeitlichen wie im örtlichen Sinne mit dem der conversatio gepaart [2]). Das Versprechen des klösterlichen Wandels (conversatio) und das der Ausdauer in demselben bis ans Ende (stabilitas) treten als eine untrennbare Einheit auf (stabilitas conversationis). Daneben aber erfährt auch die lokale stabilitas, die Ortsbeständigkeit, eine eingehende rechtliche Fixierung. Lokal

---

sistit. Primo omnino omnes facultates nostras respuere debemus et omnes divitiae mundi alienae esse a nobis noscuntur. Deinde in secundo loco, omnia vitia carnis et animae relinquenda sunt et cavenda et omnis ira et indignatio et clamor et blasphemia auferatur a vobis cum omni malitia (Eph 4, 31). Tertia igitur abrenuntiatio est, haec omnia quaecunque videntur, sive in coelo, sive in terra, sive in mari, seu et in omnibus creaturis Dei, non solum nihil ex his assimilare Domino debemus sed omnia etiam illa inferiora nostri arbitrari a nobis oportet, qui utpote nos ultra illa ad coelorum regna et ad ipsius Domini notitiam extendimus. Cap. XV. Migne P. lat. LXVI, 990. Vgl. Rothenhäusler, Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti, oben I. S. 42 A. 3; 43 A. 4 und 7; 53 A. 6; 55 A. 4.

[1]) Regula coenobialis c. IV. Migne P. lat. LXXX, 211.

[2]) Semper ad ipsam congregationem revertere faciamus (örtliche Stabilität) et sub sancto ordine (= conversatio) perserverimus (zeitliche Stabilität). De congregatione (örtliche Stabilität) vel iugo regulae (= conversatio) nullam habeamus licentiam abstrahendi (zeitliche Stabilität).

ist diese stabilitas hier wie in der Regula nur insoweit sie an die Klostergemeinde bindet („in congregatione"), nicht aber an das Kloster im materiellen Sinne.

Alle denkbaren Möglichkeiten, die den Mönch von der Genossenschaft, der er eingegliedert ist, trennen könnten, werden kasuistisch aufgezählt. Mit „nisi tantum" und „aut etiam" werden zwei Fälle angeführt, die ohne Schuld des Mönches die Ortsbeständigkeit für immer oder zeitweilig aufheben. Erlaubterweise löst zunächst derjenige seine Zugehörigkeit zur Gemeinde, der mit Gutheißung des Abtes, mit Rücksicht auf sein Seelenheil, aus dem Kloster scheidet. Es ist hier vor allem an solche Brüder zu denken, die mit dem Segen des Abtes in die Einsamkeit entlassen werden. Wie dem hl. Benedikt selbst [1]), so galt auch in frühmittelalterlicher Zeit das Eremitenleben als das Ideal des aszetischen Strebens. Andere Fälle, z. B. die Aussendung zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden oder zur Besiedelung eines neugegründeten Klosters [2]), gehören ebenfalls hierher.

Zeitweilig entschuldigt von dem Verharren in der Genossenschaft sind jene Brüder, die zwar gegen den Willen des Abtes, aber auch gegen ihren eigenen Wunsch [3]) durch eine feindliche Macht aus dem Kloster verjagt oder weggeschleppt werden. Solche sind aber verpflichtet, sobald die Gefahr vorüber ist oder sie der Freiheit zurückgegeben sind, alles daran zu setzen, um zur Klostergemeinde zurückzukehren.

Endlich gelobt der Profitent, nie die Genossenschaft unbefugterweise und aus bösem Willen [4]) zu verlassen. Sollte er trotzdem einer Versuchung erliegen, so erklärt er sich jetzt schon jedes Rechtes bar, die etwa erlangte Freiheit zu behaupten. Dem Abte dagegen steht das Nachjagerecht [5]) zu. Er kann den Flüchtling durch seinen Gewaltboten greifen und in die Mönchsgemeinde zurück-

[1]) Regula c. I, S. 9[5].

[2]) Wie in diesem Falle der dem Abte persönlich gelobte Gehorsam auf den Abt des neuen Klosters übertragen wurde, zeigt die Vita S. Germani Grandivallensis: „Waldebertus vero fratres exhortabatur, ut eos de sua obedientia absolutos reddat et S. Germano pro Dei intuitu obedientiae colla submitterent; quod et ita fecerunt." c. 10. Mabillon, Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti saec. II, Venedig 1733, 491.

[3]) So lassen sich wohl die verschiedenen Lesarten der Texte von Flavigny und Reichenau miteinander in Einklang bringen.

[4]) Ingenium hat hier die Bedeutung von versutia, dolus.

[5]) Vgl. Herwegen, Pactum, S. 5, 11, 15, 19, 33 f., 37, 62 und „Indiculum pro monacho, qui fugerit de monasterio". Zeumer, Formulae, 491[5].

führen lassen. Seine Strafe hat er alsdann nach den Satzungen der Regel [1]) auf sich zu nehmen.

Die Dispositio der Urkunde endigt mit dem nochmaligen doppelten Versprechen der lebenslänglichen Ausdauer im regeltreuen Klosterleben und in der Gemeinde unter der Leitung des Abtes. Das Schlußwort, eine Art apprecatio: „qualiter in die iudicii" lehnt sich wahrscheinlich an ein liturgisches Gebet an, durch das bei der Weihe des Abtes diesem die Obhut über seine Herde vom Bischof anvertraut wurde [2]).

Die Pönformel droht von seiten Gottes Verdammnis und von seiten der Genossenschaft bzw. des Abtes die Exkommunikation an. Die Reichenauer Formel setzt eine Geldbuße von 100 Schilling fest und tut der Exkommunikation keine Erwähnung.

Schließlich wird in der Corroboratio, die im Reichenauer Texte fehlt, die eigenhändige Unterschrift des Profitenten, wie sie die Regel erheischt, angekündigt.

b) Das juristische Gepräge der Formel.

Zur richtigen Würdigung dieser petitio sowohl nach ihrer monastischen Bedeutung als insbesondere nach ihrem juristischen Charakter ist die Beiziehung der im Reichenauer Profeßbuche unmittelbar folgenden Formel unerläßlich. Sie lautet:

---

[1]) In cap. XXIX seiner Regel schreibt der hl. Benedikt vor, daß ein Bruder, der aus eigener Schuld das Kloster verläßt, bis zu drei Malen wieder aufgenommen werden kann. Als Strafe für die Flucht aus dem Kloster erscheint im gleichen Kapitel die Bestimmung, daß dem reuig Heimkehrenden der letzte Platz in der Klostergemeinde angewiesen wird. Man darf aber nicht außer acht lassen, daß dieses Kapitel mit acht andern (23—30) einen Strafkodex bildet, der ursprünglich wohl als eigener Faszikel mehr für den Gebrauch der Obern als der Mönche verfaßt war. In andern Kapiteln der Regula wird mit der Wendung „regulari disciplinae subiaceat" (z. B. cap. III) auf diesen Strafkodex verwiesen, der für schwere und leichte Vergehen ein sorgfältig normiertes Verfahren enthält. — Bei der abschließenden Redaktion der Regel hat das Disziplinarstatut wohl nur zufällig seinen Platz zwischen den Verordnungen über die Nachtruhe (c. 22) und über den Cellerar (c. 31) gefunden.

[2]) Siehe auch das Pactum des hl. Fruktuosus von Braga. Holstenius-Brockie, Codex Regularum (1759) I, 219 und Herwegen, Pactum, 4 und 62. Vgl. die Weihe der Kanonissenäbtissin „ut per hanc [regulam] cum grege tibi credito in districti judicii die Domino incontaminata praesentari valeas". Cod. Engelbergensis 54 (saec. XII) fol. 84^{v} und die Äbtissinnenweihe des Liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle; publié par D. Marius Férotin O. S. B. in den Monumenta ecclesiae liturgica vol. V, Paris 1904, Ordo XXIII, col. 68^{25}.

Ego. ille. domne abba. ill. oboedientiam vobis secundum regulam sancti Benedicti. iuxta quod in ista petitione continet. quam super istud altare posui coram deo et sanctis eius. in quantum mihi ipse deus dederit adiutorium. deo et vobis promitto custodire. et in quo possum ipso auxiliante conservo.

Baluze[1]) und Albers[2]) überschreiben diese Formel mit „Ipsa promissio". Diese Rubrik bezeichnet den Text als die mündliche Profeß des Mönches, der vorher die schriftliche petitio abgefaßt bzw. unterzeichnet hatte. Die Promissio gehört demnach eigentlich in den liturgischen Profeßritus hinein und fehlt deshalb wohl auch — zumal als mündlich zu vollziehender Akt — in dem Formelbuche von Flavigny.

Hier wird die persönliche Verpflichtung dem Abte gegenüber nach fränkischem Rechte unmittelbarer (vobis promitto) ausgesprochen, als in der Benediktinerregel, wo sie jedoch ebenfalls, nur in römischrechtlicher Art (durch praesente abbate) eingegangen wird. In Übereinstimmung mit der Petitio erscheinen ferner auch hier Einschränkungen der Gehorsamspflicht: „in quantum mihi ipse Deus dederit adiutorium"; „in quo possum". Bevor wir zu deren Erklärung übergehen, sei noch eine ganz ähnliche Profeßformel aus Albi in Südfrankreich angeführt, die sich ebenfalls als ein persönliches Gehorsamsgelöbnis darstellt:

Ego, Domne abba, obedientiam vobis vel caritatem et secundum regulam sancti Benedicti, in quantum mihi Deus adiutorium et intelligentiam dederit, coram Deo et sanctis eius promitto custodire et in quo possum, usque in finem profiteor conservare[3]).

Man nehme die Klauseln der verschiedenen Formeln zusammen und halte sie neben das 68. Kapitel der Benediktinerregel: „Si fratri impossibilia iniungantur"[4]). Mit dem darin ausgesprochenen Geiste des Gesetzgebers von Montecassino sind sie gewiß nicht in

[1]) Migne P. lat. LXXXVII, 866.

[2]) Nach dem Cod. S. Galli 914 S. 228; bei Albers, Consuetudines III, 179[25].

[3]) Martène, De antiquis ecclesiae ritibus t. IV, Antwerpen 1764, 224. XII.

[4]) Si cui fratri aliqua forte gravia aut inpossibilia iniunguntur, suscipiat quidem iubentis imperium, cum omni mansuetudine et oboedientia. Quod si omnino virium suarum mensuram viderit pondus oneris excedere, inpossibilitatis suae causas ei qui sibi praeest patienter et opportune suggerat, non superbiendo aut resistendo vel contradicendo. Quod si post suggestionem suam in sua sententia prioris imperium perduraverit, sciat iunior ita sibi expedire, et ex caritate confidens de adiutorio Dei oboediat. Regula S. 118 s.

Übereinstimmung zu bringen. Jeder nur denkbaren Ausflucht betreffs des Gehorsams will er begegnen. Es soll für den Mönch durchaus nichts geben, was ihn berechtigt, sich der Ausführung eines Befehles zu entziehen. In diesem Lichte betrachtet gewinnt sogar die Klausel „in quantum mihi Deus dederit adiutorium" den entgegengesetzten Sinn von „confidens de adiutorio Dei obediat", an das sie doch anzuklingen scheint. Es müssen demnach bei den in unsern Formeln auftretenden Klauseln außerhalb der Benediktinerregel liegende, wohl überhaupt außerklösterliche Einflüsse wirksam gewesen sein.

Faßt man zunächst das in der Formel von Reichenau vorliegende Verhältnis von Petitio und Promissio ins Auge und berücksichtigt man dabei, daß sich in ihnen eine persönliche Ergebung an den Abt vollzieht, so stellt sich ungesucht eine Parallele mit der fränkischen Personaltradition heraus. Die Petitio entspricht dem Dienstvertrage auf Lebenszeit — der Kommendation —, während die Promissio den Treueid nachbildet.

Unsere Petitio begründet ein einseitiges Gewaltverhältnis des Abtes dem Tradenten gegenüber, der von ihm aufgenommen zu werden verlangt. Die Selbstübergabe führt den Mönch in die „potestas obedientiae" des Abtes, die er nur mit dessen Zustimmung, also nur wieder kraft des Gehorsams verlassen darf. Er wird vom Abte erst dann in die Hausgenossenschaft aufgenommen, wenn er die in breiter Ausführlichkeit vorgelegten Fundamentalpflichten des Mönchsberufes mit allen zur Vermeidung jeder Unklarheit beigefügten Klauseln angelobt hat. Ein Rechtsanspruch an den Oberen steht ihm nicht zu, wie er ja bei jeder echten Selbsttradition ausgeschlossen ist [1]). Dem Profitenten wird Nahrung und Kleidung zugesichert als Gegenleistung von seiten des Abtes [2]). Vielleicht er-

[1]) Viktor Ehrenberg, Commendation und Huldigung nach fränkischem Recht, Weimar 1877, 37 f. Heinrich Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, I², Leipzig 1906, 142 und 353. Richard Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte⁵, Leipzig 1907, 230 f. Vgl. Herwegen, Pactum, 39 f. und 43 ff.

[2]) Vgl. hierzu das Kommendationsformular in der Formelsammlung von Tours (Mitte des VIII. Jahrhunderts), die mit unserer Petitio überhaupt manche Wendung gemeinsam hat: mihi decrevit voluntas; quod ita et feci; ut me tam de victu quam de vestimento . . . consolare debeas; et de vestra potestate vel mundoburdo tempore vitae meae potestatem non habeam subtrahendi. Zeumer, Formulae, 158. 43. Auch in späteren Mönchsriten wird der Anspruch auf den Lebensunterhalt noch von dem eintretenden Novizen erhoben, so z. B. im Rituale Corbeiense. Der Abt fragt die um Zulassung zur Profeß bittenden

scheint sie bei der im Profeßritus folgenden Einkleidung mit dem Mönchsgewande als „Gabe“ [1]) symbolisiert.

Leider fehlt jede liturgische Rubrik, sonst würden wir wohl auch erfahren, daß mit dieser monastischen Kommendation die urfränkische Handreichung verbunden war, indem der Mönch seine gefaltenen Hände in die Hände des Abtes legte [2]). Wahrscheinlich ging sie dem Treueide — der Promissio — voraus. Vielleicht geschah sie aber auch während der mündlichen Profeß [3]).

Fassen wir demnach die Promissio als Treueid oder Huldeschwur auf, so fällt auf die den Gehorsamsversprechen beigegebenen Klauseln neues Licht.

Die gleichen und ähnliche Klauseln treffen wir nämlich in den Formeln des Treueides an, die uns mit den karolingischen Kapitularien überliefert sind.

Von den beiden dem Capitulare missorum vom Jahre 802 beigegebenen Huldigungsformeln enthält die erste die Klausel: „in quantum mihi Deus intellectum dederit“ [4]), die zweite „in quantum ego scio et intelligo“ [5]). In dem Treuschwur der Constitutio Romana von 824 heißt es „Promitto ego ille . . . quod ab hac die in futurum fidelis ero dominis nostris imperatoribus Hludowico et Hlothario diebus vitae meae iuxta vires et intellectum meum, sine fraude atque malo ingenio [6]).

Novizen: „Quid petitis vel requiritis?“ und erhält darauf die Antwort: „Nos requirimus et petimus esse expresse professos et habere panem et vestitum usque ad finem vitae nostrae in ista ecclesia, prout consuetum est in illa.“ Hierauf der Abt: „Hoc vobis concedimus.“ Martène, De antiquis ecclesiae ritibus IV, 228. n. XXXVIII.

[1]) Ehrenberg, Commendation, 49 ff. und 60 f. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I, 190 f.; II, 266 und 272. Schröder, Rechtsgeschichte, 35 und 166.

[2]) Ehrenberg, Commendation, 22 ff. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I, 190 und II, 270 f.

[3]) So vollzieht sie sich heute nach dem Pontificale Romanum bei der Priesterweihe während des Gehorsamsversprechens an den Bischof und bei dem Jungfräulichkeitsgelübde der Consecratio virginum ebenfalls an den Bischof. Im Rituale monasticum erscheint sie als Homagium an den neuerwählten Abt. Hier und bei der Priesterweihe ist sie mit dem gleichfalls dem fränkischen Rechtsleben entlehnten Kusse verbunden. Vgl. Ekkehardi IV. Casus S. Galli c. 16. „manibusque receptum osculatus est.“ MG. SS. II, 141. — Karl von Amira, Grundriß des germanischen Rechts[2], Straßburg 1897, 118. In Pauls Grundriß der germanischen Philologie III, IX. 4, 168.

[4]) MG. Capitularia I, 101 [35].

[5]) Ebd. 102 [5]. [6]) Ebd. 324 [10].

Die Bischöfe und Großen Italiens versprechen Karl II. im Jahre 876 zu Pavia die Treue mit dem Zusatze „quantumcumque plus et melius sciero et potuero“ [1]). In dem Gegeneide des Königs liest man die Klauseln „quantum sciero et rationabiliter potuero“; „Domino adiuvante“; „quantum dimittit humana fragilitas“ [2]); „quantum Deus intellectum et possibilitatem [donaverit]“ [3]).

Die hier angeführten staatsrechtlichen Formeln gehören zwar alle erst dem 9. Jahrhundert an [4]), allein die in ihnen enthaltenen Klauseln sind sicher schon altüberliefertes Gut. Sie waren ursprünglich ein Bestandteil der privatrechtlichen Huldigung, wie ja auch der älteste Untertaneneid nur eine Nachbildung des noch ältern Diensteides ist [5]).

So kann es wohl keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die germanische Treue in die fränkisch-benediktinische Profeßformel Eingang gefunden hat. Der Mönch scheint sich dem Abte zu verpflichten wie der Gefolgsmann dem Herrn, der Untertan dem Könige. Immerhin gelobt er nicht Treue (fides, fidelitas), sondern Gehorsam, und zwischen diesen beiden Begriffen besteht doch ein tiefgehender Unterschied.

Der Gehorsam vollzieht gewissenhaft den Befehl des Vorgesetzten, ohne nach eigenem Gutdünken etwas hinzuzufügen oder zu unterlassen. Er schließt jede Kritik des Befehles aus.

Die Treue dagegen hat stets und überall das Wohl des Herrn im Auge. Auch sie folgt im allgemeinen seinen Geboten und Weisungen. Allein sie kann sich verpflichtet sehen, seinem Befehle entgegen zu handeln, wenn sie erkennt, daß sie so seinem Interesse besser dient. Sie erheischt Kritik des Befehles.

Der Gehorsam fordert unbedingten Verzicht auf das eigene Urteil, beschränkt sich aber auf das Befohlene. Die Treue wahrt sich das selbständige Urteil, geht aber über das Befohlene hinaus und setzt von seiten des Herrn ein größeres Vertrauen voraus [6]).

[1]) Ebd. II, 100 [5].

[2]) Die Klausel: „quantum me humana fragilitas permittit“ findet sich noch in einer Profeßformel des XI. Jahrhunderts aus dem Niedermünster in Regensburg. Martin Gerbert, Monumenta veteris Liturgiae Alemannicae II, St. Blasien 1779, 103.

[3]) Capitularia II, 100 [10–25].

[4]) Vgl. Schröder, Rechtsgeschichte, 112.

[5]) Otto Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht I, Berlin 1868, 111.

[6]) Über das Verhältnis des Gehorsams, des Fundamentes des antiken und des modernen Staates, zur Treue, der Grundlage des germanischen Staatswesens,

Den Begriff der Treue unter dem Namen fides oder fidelitas in das Mönchsgelübde einzuführen war nicht angängig. Die gesamte Überlieferung des zönobitischen Mönchtums, das als erste und oberste Pflicht nur den Gehorsam kannte, stand dagegen. Das Wort „obedientia" blieb erhalten, aber sein Inhalt wurde in Angleichung an das Denken und Empfinden der fränkischen Volksseele der germanischen Treue näher gebracht. In der Tat haben die fränkischen Mönche ihre promissio als Treuschwur aufgefaßt. So erzählt die Vita S. Filiberti, daß dessen Mönche nicht bewogen werden konnten, in seiner Abwesenheit einen andern Abt anzuerkennen „et fidem quam datam habebant infringere". Ein Unwürdiger aber, dessen Sohn der Heilige aus der Taufe gehoben hatte, und der später durch die Profeß, „promissa oboedientia", sein Mönch geworden war, gab sich dazu her, den Abtsstuhl Filiberts einzunehmen [1]). Für den Verfasser der Vita war „fides data" und „obedientia promissa" identisch.

Die dem Gehorsamsversprechen beigefügten Klauseln hatten es nicht etwa auf eine Verringerung der Leistungen von seiten des Mönches abgesehen, als vielmehr auf einen Vorbehalt persönlicher Freiheit und Selbstbestimmung. Die starke Neigung des Germanen zum Individualismus hat sich hier durchgesetzt. Es ließe sich die Frage aufwerfen, ob man sich bewußt war, wie weit die Gehorsams-

s. Ehrenberg, Commendation, 112 ff. Die Einwendungen, die Richard Wiesmann, Treueid und Treupflicht der Untertanen im deutschen Staatsrecht, Marburger Dissertation, Borna-Leipzig 1911, 20 ff., gegen das von Ehrenberg nachgewiesene subjektive Moment im Treubegriff erhebt, sind keineswegs durchschlagend. Wenn auch die Ausdrücke: in quantum Deus intellectum mihi dederit; in quantum ego sciero et potuero u. a. nichts anderes bedeuten als „nach bestem Wissen und Gewissen, d. h. aus allen Kräften", so ist und bleibt doch auch das Urteil über das Maß der Kräfte in letzter Linie subjektiv. Da der Treubegriff im Volksrechte wurzelt, so ist sein Wesen nur nach diesem — nicht nach dem Königsrecht — zu beurteilen. Für das Volksrecht gesteht auch Wiesmann selbst dem Infidelitätsbegriff das subjektive Moment der bösen Absicht zu. Der Umstand, daß in spätern Formeln der fidelitas — dem „bedingten Gehorsam" (Walther Schücking, Der Regierungsantritt, Leipzig 1899, 146 A. 1) — die obedientia — der unbedingte Gehorsam — beigefügt wurde, beweist gerade, daß der königlichen Gewalt das individuell orientierte Treuprinzip für ihre Zwecke nicht ausreichend erschien. Ich hoffe übrigens, daß der weitere Gang unserer Untersuchung den individuellen Charakter der Treue im Gegensatz zu dem absoluten Gehorsam für das Klosterwesen, also für einen mit dem Volkstum eng verwachsenen Zweig frühmittelalterlichen Kulturlebens, neu bestätigen wird.

[1]) Vita S. Filiberti (ed. Levison) c. 27. MG. SS. Merov. V, 598.

pflicht, der durch die eigene Abschätzung der Kraft und persönlichen Einsicht Grenzen gesetzt wurden, von dem römisch-militärischen Gehorsam der Benediktinerregel [1]) entfernt war. Ich möchte glauben, daß die Klauseln bei voller Erkenntnis und Würdigung des benediktinischen Ideals in die Formel aufgenommen worden sind. Kein Zweifel, daß man ihm durch die Verpflichtung zur Regelbeobachtung [2]) gerecht zu werden bestrebt war. Wie der Wert und die Bedeutung des Gefolgsmannes — den man sich nie als römischen Legionar wird denken können — für den fränkischen Staat gerade in dem ritterlichen Treuverhältnisse beruht, das ihn mit dem Könige oder mit seinem Herrn verband, so schien die Schaffung der gleichen idealen Beziehungen zwischen Gott bzw. dessen Stellvertreter dem Abte und dem Mönche, auch dessen Opferfreudigkeit und Leistungsfähigkeit im Kriegs- und Hofdienste Christi [3]) zu sichern und zu erhöhen.

Hierbei bleibt allerdings bestehen, daß die Klauseln träger Nachlässigkeit und bösem Willen eine erwünschte Stütze boten. Wie die Treue sich als Grundlage der staatlichen Verfassung nicht bewährt hat, so konnte sie bei den hohen Anforderungen, die das klösterliche Leben an den persönlichen Opfersinn stellt, auf die Dauer auch als tragende Kraft des Mönchtums nicht ausreichen.

Es ist aber zu betonen, daß der Gehorsam dem freien Germanen fremd war [4]) und daß ihm die Treue als weit höher und

[1]) Vgl. cap. V. De obedientia, Regula S. 24 ff.

[2]) „Cum observationem regule." Siehe oben S. 16.

[3]) „Sub iugo militiae atque servitutis christi." Siehe oben S. 15.

[4]) „Der Eid ging auf Treue: Gehorsam war den Deutschen ein fremder Begriff." Georg Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte I, Kiel 1880, 335. Zur Beleuchtung dieses Wortes darf ich vielleicht an einige Äußerungen des Tacitus erinnern. Er sagt in seiner Germania: Nec regibus infinita aut libera potestas et duces exemplo potius quam imperio, si conspicui, si ante aciem agant, admiratione praesunt (c. VII). — Mox rex vel princeps . . . audiuntur, auctoritate suadendi magis quam iubendi potestate (c. 11). — Bei den Chatten hebt Tacitus eine unter den Germanen einzigartige, charakteristische Ausnahme hervor: Multum, ut inter Germanos, rationis ac sollertiae: praeponere electos, audire praepositos . . . quodque rarissimum nec nisi Romanae disciplinae concessum, plus reponere in duce quam in exercitu (c. 30). Geradezu als eine Entartung für Germanen erscheint es dem Römer, wenn er bei den Suionen feststellen muß: Est apud illos et opibus honos eoque unus imperitat, nullis iam exceptionibus, non precario iure parendi (c. 44). — Germanos non iuberi, non regi, sed cuncta ex libidine agere. (Historiarum lib. IV. c. 76). — Über den entgegengesetzten Entwicklungsgang von Treue und Gehorsam (obedientia, obsequium) im Untertanenverband und im privatrechtlichen Dienstvertrag s. Ehrenberg, Commendation, 141 ff.

größer galt. Deshalb sagt die Formel von Albi: Promitto vobis obedientiam vel[1]) caritatem[2]), zwei Begriffe, die zusammengenommen wohl der fidelitas gleichkommen sollen. Der Nachdruck liegt aber auf „caritas", die als Beweggrund des Handelns zweifellos den Gehorsam überragt. Der Gehorsam wird hier ein Bestandteil der Treue[3]).

Wir beobachten somit in den Formeln von Flavigny und von Albi denselben Einfluß des Volksrechtes auf das fränkische Mönchtum, wie er auch für das suewisch-westgothische Klosterwesen festgestellt worden ist, dessen Verpflichtungsformel gleichfalls dem Untertaneneide nachgebildet erscheint[4]).

Kehren wir nach diesen rechtshistorischen Erörterungen zum Hauptgegenstande unserer Untersuchung zurück.

c) Die monastische Bedeutung der Formel.

In welcher Gestalt erscheint in der Formel von Flavigny die benediktinische Profeß?

Zwei positive Versprechen werden abgelegt, das der obedientia und das der stabilitas conversationis in congregatione. Über die Eigenart der Gehorsamsverpflichtung haben wir uns ausführlich verbreitet. Ein gleiches Interesse beansprucht der Inhalt der stabilitas. Es wird Stetigkeit gelobt in dem zweifachen Sinne von Ausdauer im Mönchsstande (stabilitas conversationis) und von beständigem Verweilen in der Genossenschaft (stabilitas in congregatione). Es wurde auch schon darauf hingewiesen, daß diese beiden Seiten der Stabilität in unserer Formel immer gleichmäßig nebeneinander erwähnt werden, wenn auch der Nachdruck auf die erste Bedeutung gelegt zu sein scheint. Der Ausdruck für diesen wesentlichsten Gegenstand des Beständigkeitsgelübdes: „stabilitas conversationis" belehrt uns aber auch über die Herausbildung der zweigliedrigen Profeß aus der ursprünglich dreigliedrigen der Benediktinerregel. Stabilitas und conversatio morum sind zu einem Begriff verschmolzen. Die dem Gelöbnis der conversatio morum vom hl. Benedikt beigelegte, selbständige Bedeutung war, vielleicht schon bald nach

[1]) Das „vel" hat hier die Bedeutung eines steigernden „et" im Sinne von „und auch" „und überdies".

[2]) Diese Formel ließe sich wohl am besten übersetzen: Ich verspreche gehorsam und hold zu sein.

[3]) Vgl. hierzu Wilhelm Sickel, „Die Privatherrschaften im fränkischen Reiche" in der Westdeutschen Zeitschrift f. Geschichte u. Kunst XVI (1897), 75

[4]) Herwegen, Pactum, 27 ff.

der ersten Zerstörung Montecassinos, verloren gegangen. Man legte zwar die in ihm enthaltene Verpflichtung als „Mönchsleben“ [1]) aus, hielt dieses aber für die notwendige Voraussetzung der stabilitas, im Sinne von Ausdauer im Mönchsberufe. Wer also stabilitas gelobt hatte, konnte folgerichtig glauben, damit stillschweigend auch „conversatio morum“ versprochen zu haben. Benedikt aber hatte bei der stabilitas vor allem deren „lokale“ Bedeutung im Auge gehabt, in der ein klösterlicher Lebenswandel durchaus nicht in gleicher Weise als gegeben enthalten ist wie in der perseverantia in religione. Es kann ein Mönch sehr wohl materiell im Klosterverbande leben, ohne klösterlich zu leben. Die dreigliedrige Profeß im Sinne des hl. Benedikt hatte einen wohlerwogenen, für jedes Glied selbständig bemessenen Inhalt. Die Formel des Petronax sowohl, als auch die von Flavigny sind ihm nicht gerecht geworden. Die in ihnen enthaltene zweigliedrige Profeß hat aber im frühesten Mittelalter gegen den Regeltext die Herrschaft behauptet.

Dafür zeugt auch die althochdeutsche Interlinearversion der Benediktinerregel von St. Gallen [2]). Zu Beginn des 58. Kapitels liest der lateinische Text zwar: „Noviter veniens quis ad conversionem“, in der Übersetzung „za libe“ (zu dem Leben) erkennt man aber unschwer das ursprüngliche „ad conversationem“ wieder). Während nämlich „Conversio“ mit „Kihuuoruannissa“ (Umkehr, Bekehrung) übersetzt ist [3]), wird im weitern Verlaufe des Kapitels, bei Aufzählung der Verpflichtungen, der lateinische Text der Handschrift „conversatione“ [4]) mit „libe“ (Leben) und „morum“ mit „siteo“ wiedergegeben [5]). So erscheint denn auch noch im XI. Jahrhundert in einer Nonnenprofeß von Niedermünster in Regensburg der Satz: „Promitto stabilitatem huius vitae“, in einer Formel, die doch schon das jüngere dreigliedrige Gelöbnis enthält [6]). Sogar in einer deutschen Bearbeitung der Benediktinerregel für ein Frauenkloster, die uns in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts in der

[1]) Über dessen Formalbegriff s. Rothenhäusler, oben I. S. 79 ff.

[2]) Cod. S. Galli 916. Über die Handschrift siehe Traube-Plenkers, Textgeschichte, 59 f. Herausgegeben von Paul Piper, Nachträge zur älteren deutschen Literatur in Jos. Kürschners Deutscher Nationalliteratur, Bd. 162, Stuttgart 1898.

[3]) Ebd. 141^{1-5}; vgl. ebd. 142^{1-5} verbal „convertuntur“ und 39^{15} „convertenti“.

[4]) Ebd. 131^{15}. In „conversatione“ ist „at“ ausradiert.

[5]) Ebd. 129^{5}; vgl. ebd. 36^{10}; 83^{15}; 84^{15}.

[6]) Gerbert, Monumenta II; vgl. oben S. 27 A. 2.

Bodleiana zu Oxford erhalten ist [1]), heißt es im 58. Kapitel: „Noch dan sal sie [die Nonne] kummen in daz gotshus und sal globene vor yn allen stedekeit irs lebenes und gehorsamkeit vor gode und sinen heiligen." Also auch hier noch die Verbindung von stabilitas und conversatio morum zu einem Begriffe und infolgedessen die zweigliedrige Profeß. — Sind das für das Hoch- und Spätmittelalter Reste einer längst entschwundenen Vergangenheit, so stehen wir mit unsern Formeln von Montecassino, Flavigny und Reichenau doch mitten in einer Epoche benediktinischer Geschichte, in der die zweigliedrige Profeß, in Abweichung von der Regula, anscheinend in allen Klöstern Geltung hatte.

Es ist aber endlich noch ein anderer Punkt hervorzuheben, in dem die Formel von Flavigny bzw. jene von Reichenau von den Regelbestimmungen abweicht. In dem Verhältnisse von Petitio und promissio ist nämlich, im Vergleiche mit der Regel, eine völlige Verschiebung eingetreten. Die schriftliche „Petitio" steht an erster Stelle und zwar als Vertrag. Ihr folgt die mündliche promissio als Treueid, der den Dienstvertrag voraussetzt und sich ausdrücklich auf ihn beruft. Eine völlige Umgestaltung der Rechtshandlung ist also erfolgt. Dennoch bleiben die wesentlichen und wichtigsten äußeren Vorschriften der Regel, wenn auch in anderer Form und Folge bestehen.

Blicken wir auf die mannigfachen Beobachtungen zurück, zu denen die Formel von Flavigny in ihrer rechtlichen Eigenart wie in ihrem monastischen Charakter Anlaß gibt, so werden wir uns dem Eindrucke nicht entziehen können, daß bei ihrer Abfassung ein hervorragender Geist tätig war. Ein Franke, der sich das Wesen des benediktinischen Mönchtums zu eigen gemacht, dabei aber das angestammte Volkstum zu werten und auch in einer neuen Lebenssphäre fruchtbar zu machen wußte, hat hier die Feder geführt. Das nationale Recht hat sich einer geheiligten Überlieferung bemächtigt. Aber es durchdringt sie, ohne ihr Gewalt anzutun. Aus benediktinischem Gesetz und fränkischem Herkommen ist ein einheitliches, organisches Klosterrecht erwachsen. Die urgermanische Treue erscheint im Benediktinergewande. Der regeltreue Mönch ist nach altdeutschem Rechtsbrauch ein holder Gefolgsmann Christi geworden.

[1]) Cod. Laud. Misc. 237, ist wahrscheinlich in einem nassauischen, von Eberbach beeinflußten Frauenkloster entstanden; hrsg. von Eduard Sievers, Oxforder Benediktinerregel, Tübinger Universitätsschrift der philosophischen Fakultät, Tübingen 1887, 32 [10].

3. Das Profeßbuch von St. Gallen.

Bei der spärlichen Überlieferung der soeben besprochenen Formel von Flavigny ist es leider unmöglich, deren Verbreitung auch nur annähernd abzuschätzen. Ihre Geltung in Austrasien bezeugt die Reichenauer Redaktion. Auch in dem für die Geschichte des Regeltextes so wertvollen Sangallensis 914 [1]) findet sie sich, jedoch zu einer Zeit, in der ihr keine praktische Bedeutung mehr zukam [2]). Zudem werden wir durch das St. Galler Profeßbuch [3]) darüber belehrt, daß das schriftliche Gelübde in der berühmten schwäbischen Abtei eine von dem vorgenannten Texte bedeutend abweichende, äußerst kurze Formulierung aufwies. Bevor auf sie näher eingegangen wird, sei eine Bemerkung über die ursprüngliche Verfassung des Profeßbuches vorausgeschickt.

Aloys Schulte hat unlängst im Neuen Archiv [4]) auf die beachtenswerte Ergänzung hingewiesen, die einige Lücken in dem Gelübdebuche von St. Gallen aus einer Urkunde desselben Klosters vom Jahre 895 [5]) erfahren [6]). Hieran anschließend stellt er in einem Schema die ursprüngliche Gestalt des Kodex dar, mit dem sich aber die zeitliche Aufeinanderfolge der Einträge nicht vereinigen läßt. Unter den chronologisch so wenig bestimmbaren Namenreihen bietet der Vermerk: † KAL. MAJ. WIBERAT reclusa a paganis interempta [7]) einen festen Punkt. Er kann nicht vor 926, dem Todesjahre der Klausnerin [8]) erfolgt sein. Es handelt sich aber auch nicht um eine spätere Zutat. Die Memorie ist in der geordneten Reihe an der ihr zukommenden Stelle eingeschrieben. Darüber belehrt ein Blick auf die urkundlichen Nachweise, die Piper einzelnen Namen des Blattes XV/XVI beigegeben hat. Sie alle gehören dem

[1]) Traube-Plenkers, Textgeschichte, 49 f.

[2]) Die Handschrift setzt sich aus fünf verschiedenen Stücken zusammen. Die Seiten 225—227, auf denen nach Albers, Consuetudines III, 178 die Formel steht, gehören dem 4. Teile an, der im vorgerückten IX. Jahrhundert geschrieben wurde. Traube-Plenkers, Textgeschichte, 49 f.

[3]) Hrsg. von Paul Piper, MG. Libri confraternitatum, 111 ff.

[4]) Band 34 (1909), 763 f.

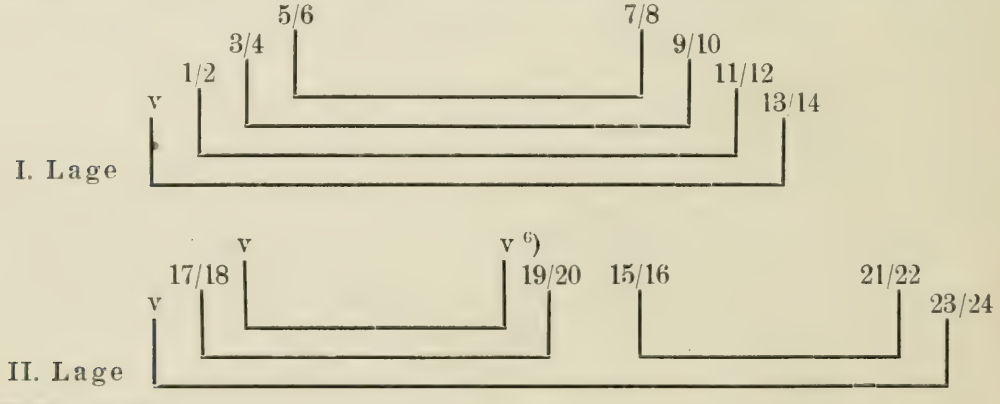
[5]) Urkundenbuch der Abtei Sankt Gallen, hrsg. von Hermann Wartmann II, Zürich 1866, 299 f.

[6]) In der schematischen Zusammenstellung S. 762 ist statt 15 16: 17 18 und statt 17/18: 19/20 und als erste Kategorie statt „Mönche“: „Priester“ zu lesen.

[7]) Libri confraternitatum 126 [10].

[8]) Hartmanni Vita S. Wiboradae c. 33. MG. SS. IV, 455; vgl. 454 A. 20. Ekkehardi IV. Casus S. Galli c. 5. MG. SS. II, 105 ff.

10. Jahrhundert an. Ist aber die Erinnerung an Wiborads Tod im Jahre 926 oder später eingetragen worden, so liegt die Unmöglichkeit auf der Hand, daß die Profeß des nachmals als Lehrer berühmt gewordenen Mönches Wichram, der in der Urkunde von 895 als der Jüngste erscheint [1]), erst um zwei Blätter weiter zu finden sein soll. Läßt doch auch eine Betrachtung der urkundlichen Belege für einzelne Namen keinen Zweifel darüber, daß die Professen der Blätter XVII/XVIII und XIX/XX alle im 9. Jahrhundert statt hatten. Das Blatt XV/XVI muß also nach XIX/XX seine Stelle gehabt haben. Aufs beste schließen sich dann auch zeitlich die auf S. XXI aus Urkunden erkennbaren Namen an. Dagegen scheint zwar die Identifizierung Alberichs [2]) zu sprechen, dessen Tätigkeit Piper von 873—912 nachweisen will. Nach ihm wäre er auch in der wichtigen Urkunde von 895 als presbyter unterzeichnet. Das ist aber nicht möglich, da die damaligen Konventsmitglieder, was Schulte erstmals beobachtet hat, nach der Zeit der Profeßablegung aufeinander folgen [3]). Der Priester Alberich, dessen Name bei den Unterschriften zuerst vermißt wird, muß auf einem jetzt verlorenen Blatte des Gelübdebuches verzeichnet gewesen sein. Die beginnende Unordnung in den Einträgen, die Piper gerade auf Blatt XV/XVI konstatiert [4]), fällt also nicht, wie der Herausgeber meint, in die Regierungszeit des Abtes Grimald [5]) (841—872), sondern wohl in die des Hartmann (921—924) oder Engelberts (924—933). Da ich mit Piper annehme, daß das einzelne Blatt XIII/XIV mit dem verlorenen Titelblatt der Handschrift einen Bogen ausmachte, so wäre die ursprüngliche Gestalt des Gelübdebuches folgende gewesen:



[1]) Wartmann, UB., 300.

[2]) Libri confraternitatum 131 XXI (395 [19]).

[3]) Neues Archiv 34, 763.

[4]) Libri confraternitatum 125 und 126 A. [5]) Ebd. 5.

[6]) Wahrscheinlich ist hier nur ein einzelnes Blatt verloren gegangen. Vgl. auch Schulte, Neues Archiv, 34, 764.

Nur bei dieser Annahme wird der chronologische Fortschritt der Einträge nicht gestört. Aber auch der Befund der Handschrift, die ich in St. Gallen einsehen konnte, unterstützt aufs beste meine Hypothese. So ungewöhnlich die Gestalt der zweiten Lage auch erscheinen mag, sie ist bei dieser Handschrift, die kein eigentliches Buch, sondern eine fortlaufende Reihe selbständiger Urkunden darstellt und die nach Bedarf ergänzt wurde, wohl begreiflich.

Der Kodex wurde um 808 angelegt. Um diese Zeit treten zuerst verschiedene Hände, also zumeist eigenhändige Unterschriften, auf[1]). Die vorausgegangenen Namen bis auf den des hl. Othmar (Audomarus), der die Benediktinerregel in der Galluszelle einführte, sind andern Aufzeichnungen, vielleicht einem ältern Profeßbuche entnommen. Es stellt sich also das gleiche Verhältnis heraus, das wir in dem Gelübdebuche der Reichenau angetroffen haben. Wie dort die Namen auch schon der ersten Mönche der neuen, dreigliedrigen Profeßformel folgen — während sie tatsächlich ehemals die zweigliedrige Formel von Flavigny unterzeichnet hatten[2]) — so kann auch für die St. Galler Handschrift nicht mit absoluter Sicherheit angenommen werden, daß schon der erste Benediktinerabt des Klosters und dessen Mönche die ihnen zugeschriebene, um 800 gebräuchliche Formel wirklich benützt haben. Sie lautet:

† Ego N. promitto oboedientia stabilitate coram Deo et sanctis eius.

Nicht lange nach Beginn der eigenhändigen Einträge[3]) verbessert sich die Latinität in „obedientiam et stabilitatem".

Diese zweigliedrige Profeß in einfachster Form setzt sich fort bis zu dem Mönche Werbert[4]), der sich zuerst der neuen dreigliedrigen Formel bedient:

† Ego Werbert[5]) promisi stabilitatem et conversionem morum obedientiam coram deo et sanctis eius.

Nicht ohne Schwankungen trat diese Formel mit „promitto" statt „promisi"[6]) und mit dem späteren Zusatze „secundum regulam sancti Benedicti" in ihre Rechte ein.

[1]) Libri confraternitatum S. VII (381), 117[14] mit A.

[2]) Siehe oben S. 14 A. 3.

[3]) Libri confraternitatum S. X (384), 120[1].

[4]) Ebd. S. XIII (387), 123[17].

[5]) Der Name ist über die Formel geschrieben und ihr durch ein Zeichen eingefügt.

[6]) Das gelegentliche „promisi" läßt erkennen, daß der mündliche Profeßakt, wie es die Regel erfordert, vor der Eintragung der Urkunde in das Gelübdebuch stattfand.

Nach Werbert folgen neun Namen mit der neuen Formel, dann aber setzt die folgende Seite [1]) wieder mit der alten, zweigliedrigen ein. Allem Anschein nach hat diese auch auf dem folgenden, verlorengegangenen Blatte die Oberhand behalten, denn auch auf Seite XVII [2]) zeigt sie sich noch zweimal, um dann für immer zu verschwinden [3]).

In anderm Zusammenhange wird sich ergeben, daß dieses Zurückweichen und abermalige Vordringen der einmal eingeführten neuen Formel bis zu ihrem endgültigen Siege ein Stück Kloster- und Ordensgeschichte widerspiegelt.

Werbert, der zuerst seine Gelübde nach der neuen Formel ablegt, hat mit Hartmut [4]), der etwa drei bis vier Jahre vor ihm Mönch geworden war, gemeinsam in Fulda studiert. Für beide — Mitschüler und Freunde Otfrids von Weißenburg — hat Piper [5]) eine Chronologie aufgestellt, die aber jedenfalls für Hartmut in wesentlichen Punkten unhaltbar geworden ist, nachdem Schulte für die Urkunde von 895 das Profeßalter als Norm der Unterschriftenfolge festgestellt hat [6]). In diesem wichtigen Dokument folgt auf Salomon episcopus et ipsius loci clarissimus abbas: „Hartumotus presbyter". Unter diesem bescheidenen Zusatze verbirgt sich der seit dem Jahre 883 resignierte Abt Hartmut [7]). Das wird durch die Reihenfolge der Namen zur unumstößlichen Gewißheit. Während Piper ihn 884 schon sterben läßt, lebte der greise Abt also 895 noch, was übrigens auch Ildefons von Arx schon bemerkt hat [8]).

Unter dem Abte Grimald, der Weltgeistlicher und demnach abbas canonicus war, wurde Hartmut zum proabbas mit dem Rechte der Nachfolge ernannt [9]). Er bezeichnet sich selbst meistens —

---

[1]) Ebd. S. XIV (388), 124. [2]) (391) S. 127 1 und 6.

[3]) Die unregelmäßigen Formeltexte auf S. XV, XVI und XXI ff. sind lediglich auf die schon berührte Nachlässigkeit der damaligen Schreiber zurückzuführen.

[4]) Hartmut ebd. S. XIII (387), 123[1].

[5]) Otfrids Evangelienbuch, I. Bd., Paderborn 1878, 7 ff.

[6]) Siehe oben S. 34.

[7]) Abbatum S. Galli catalogus MG. SS. II, 35 und Ratperti Casus S. Galli c. 9, ebd. 74.

[8]) Geschichten des Kantons St. Gallen, I. Bd., St. Gallen 1810, 81 A. b. Damit dürfte das von Piper für Hartmuts Geburt angesetzte Jahr 798 zum mindesten höchst unwahrscheinlich werden.

[9]) Ratperti Casus S. Galli c. 8. MG. SS. II, 67. Ekkehardi IV. Casus S. Galli ebd. 78[30].

nachweisbar seit 849 [1]) — als decanus, was er höchstwahrscheinlich schon unter Grimalds Vorgängern, vielleicht schon unter dem Abte Gozbert (816—837) war. Jedenfalls ist anzunehmen, daß Hartmut, obwohl noch jugendlichen Alters, im letzten Jahrzehnt vor seiner Wahl zum Leiter der Abtei (441) schon eine einflußreiche Stellung im Kloster eingenommen hat. Trithemius — allerdings kein zuverlässiger Gewährmann — meldet von ihm, er habe ein Buch „ad institutionem noviter conversorum ad ordinem monasticum" verfaßt [2]). Auch Ratpert berichtet, Hartmut habe im Auftrage Grimalds das klösterliche Leben in St. Gallen sozusagen neu begründet [3]).

Die Gelübdeablegung Werberts ist um das Jahr 830 anzusetzen [4]) und als den geistigen Urheber der Einführung der neuen Profeßformel möchte ich Hartmut ansehen, um so mehr, als sein Studienfreund Werimbert sich ihrer zuerst bedient. Hatten vielleicht beide die dreigliedrige Formel in Fulda unter Abt Eigil schon in Geltung gesehen? — Der jugendliche Ratgeber Gozberts fand offenbar Gegner bei den alten Mönchen, die es bei dem Abte bald dahin brachten, daß die altgewohnte Formel wieder in Kraft trat. Erst unter Hartmuts Amtsführung als proabbas, um 850 drang die neue Gelübdeformel endgültig durch.

Ein Hauptwert des St. Galler Profeßbuches liegt darin, daß es uns die Ablösung der alten Formel durch die neue klar vor Augen führt. Es läßt uns die Zeit dieses Ereignisses und selbst ein weniges von den Umständen, unter denen es sich vollzog, erraten.

Bis in die ersten Jahrzehnte des 9. Jahrhunderts hatte sich demnach eine Formel erhalten, die nicht den Regeltext des hl. Benedikt wiedergab, die vielmehr auf einer Tradition beruhte, deren Ursprung im Dunkeln liegt. Eine solche Überlieferung mochte so

[1]) Wartmann, UB. II, 27, n. 406; vgl. Piper, Otfrids Evangelienbuch, 13.

[2]) Annalium Hirsaugiensium tom. I, St. Gallen 1690, 30, z. J. 867.

[3]) Post haec igitur Grimaldus regularem in nostro monasterio vitam omni sagacitate mentisque alacritate instruere coepit. Cuius rei curam, quia ipse saepius regalibus fuerat occupatus officiis, Hartmoto iniunxit, ut spiritalis structurae aedificia in fratribus fundaret et non minus etiam exteriora officinarum necessaria studiose construeret. Casus S. Galli c. 8. MG. SS. II, 68.

[4]) Somit wäre die neue Formel zum ersten Male um dieselbe Zeit in Anwendung gekommen, als der Neubau der Klosterkirche vollendet wurde. Ratperti Casus S. Galli c. 6. MG. SS. II, 66.

lange unangefochten bleiben, bis einer freieren Auffassung entgegen, der gesetzliche, auktoritative Charakter der Regel und damit deren Wortlaut betont wurde. Diese Zeit kam wirklich. Die „auctoritas Regulae" wurde gegen die „consuetudo" abgegrenzt [1]) und trat entschieden in den Vordergrund. In enger Anlehnung an den Regeltext wurde auch wieder eine dreigliedrige Profeßformel geprägt, aber ein sonderbares Geschick wollte, daß auch sie den authentischen Wortlaut des hl. Benedikt nicht zu seinem vollen Rechte kommen ließ.

II. Der dreigliedrige Typus.

1. Die Formel von Albi.

Eine Ausnahmestellung unter allen mir bekannt gewordenen dreigliedrigen Typen nimmt die Formel von Albi ein. Sie lautet:

Suscipiendus in oratorio frater coram omnibus sic interrogatur: Promittis de stabilitate tua et conversatione morum tuorum et obedientia coram Deo et sanctis eius?

Ipse novitius respondeat sic: iuxta Dei adiutorium et meam intelligentiam et possibilitatem promitto.

Credis, ut si aliquando aliter feceris, a Domino putas te damnandum, quem irrides?

Et ipse respondeat: Credo.

Aus einer Handschrift des 9. Jahrhunderts [2]) hat Dom Martène diesen Text abgeschrieben und uns überliefert [3]). Zwei Momente weisen ebensosehr auf sein hohes Alter, wie auf seine römische Abstammung hin. Hat doch diese Formel den Terminus conversatio morum und die uralte Frageform — im wesentlichen der römischen Stipulatio entsprechend — bewahrt. Überdies weist auch die zweite Frage: Credis . . .? mit ihrer Antwort: Credo, auf Anlehnung an die ganz ähnlichen Stipulationsfragen des römisch-liturgischen Taufritus hin. Die Antwort auf die erste Frage: Promittis . . .? lautete ursprünglich zweifelsohne einfach: Promitto. Die beigefügten Klauseln sind ein charakteristisches Einschiebsel fränkischer Herkunft, dessen Bedeutung wir oben kennen gelernt haben [4]).

[1]) Statuta Murbacensia vom Jahre 816. Siehe Otto Seebass in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte XII (1890), 322ff. Albers, Consuetudines III, 79[10] und 93[9].

[2]) „Antiquum fragmentum ex vetustissimo codice ecclesiae S. Caeciliae Albiensis saeculo IX. exarato." Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, tom. IV, Antwerpen 1764, 224, X (Druckfehler V).

[3]) Ebd. XI. [4]) S. 26 ff.

Ein äußerer Umstand ist wohl geeignet, den Wert der inneren Kriterien für den römischen Ursprung unserer Formel noch zu erhöhen.

Aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts ist der Brief eines gewissen Venerandus erhalten, der als Begleitschreiben bei Übersendung der Benediktinerregel an den Bischof Constantius von Albi gedient hat [1]). Der hl. Benedikt wird hier als „abbas Romensis" bezeichnet [2]). „Seine Regel war damals in Albi noch unbekannt und vielleicht hier zuerst in Frankreich erscheint sie außer Zusammenhang mit der Regel des Columba" [3]). Mit der Einführung der Benediktinerregel in Albi ergab sich von selbst die Notwendigkeit, auch eine Profeßformel zu verfassen oder, was weit wahrscheinlicher ist, eine solche anderswoher zu übernehmen. War sie, wie die Regula für Venerandus eine „Formula Romensis"? Steht unsere Albigenserformel in irgend einem Zusammenhange mit dem für das Kloster Altaripa an Constantius geschickten Regeltext? Auf diese Fragen vermag ich vorläufig keine Antwort zu geben. Deshalb wollte ich aber nicht unterlassen, wenigstens das Problem zu stellen. Jedenfalls trägt unsere Formel römische Züge und ich stehe nicht an, sie unter allen mir bekannten Profeßformeln für die älteste, dem Urtypus des hl. Benedikt am nächsten stehende zu halten.

2. Die Formel des Paulus Diaconus und des Hildemar.

Das erste Auftreten einer neuen dreigliedrigen Profeßformel beobachten wir zur Zeit Karls des Großen in Italien. Die Regelerklärung des Paulus Diaconus enthält bei der Besprechung des Profeßritus das folgende mündliche Gelöbnis:

Promitto de stabilitate mea et conversione morum meorum saecularium et obedientia coram deo et sanctis eius [4]).

Die Abfassung einer schriftlichen Petitio und deren feierliche Übergabe an den Altar wird auch erwähnt, ohne daß jedoch ihr

[1]) Traube-Plenkers, Textgeschichte, 88.

[2]) Ebd. 123. Zu den dort angeführten Beispielen füge ich noch hinzu: Missa s. Petri apostoli Romensis; Liber ordinum S. XLIV u. 227. Ferner in der älteren Rezension der Vita Balthildis (ed. Krusch) c. 9: Etiam ad Romam usque ad beati Petri et Pauli basilicas vel ad Romensis pauperes plura ac larga sepius direxit munera. MG. SS. Rer. Merov. II, 494[35].

[3]) Traube-Plenkers, Textgeschichte, 35.

[4]) Florilegium Casinense ex codice CLXXV. Commentarium Pauli Warnefridi Diaconi Casinensis in Regulam S. P. N. Benedicti. Bibliotheca Casinensis tom. IV, Montecassino 1880, 150.

Wortlaut mitgeteilt wird. Wahrscheinlich war er von dem der Promissio wenig oder gar nicht verschieden. War doch auch das Profeßschema, das dem Briefe Theudemars an König Karl beigegeben ist, nur die geschriebene und eigenhändig unterzeichnete Promissio [1]).

In seiner glänzenden Studie über den ältesten uns erhaltenen Kommentar zur Benediktinerregel hat Ludwig Traube [2]) die Autorschaft des Paulus Diaconus erwiesen, wenn er auch anerkennt, daß der überlieferte, von den Cassineser Mönchen herausgegebene Text nicht absolut das Autograph des Verfassers wiedergibt, sondern an manchen Stellen schon eine Überarbeitung erfahren hat, „wie denn ohne fortwährende Neubearbeitung ein solches Hand- und Lehrbuch gar nicht im Gebrauch zu halten war“ [3]). Nach Traubes scharfsinniger Darlegung ist diese älteste Regelerklärung nicht in Montecassino, sondern in dem langobardischen Kloster S. Pietro auf dem Monte Pedale bei Civate unweit des Comersees entstanden [4]). Um die Mitte des 9. Jahrhunderts trug der fränkische Mönch Hildemar in Civate den Regelkommentar des Paulus seinen Oblatenschülern vor. Unter seiner Hand erweiterte sich die karolingische Retouche, die der Text Warnefrids wohl auf Montecassino erfahren hat, zu einer so starken Überarbeitung, daß das Werk nicht mehr nach seinem ersten Verfasser, sondern nach Hildemar benannt wurde [5]).

Bei der Erklärung des 58. Kapitels gibt auch Hildemar eine mündliche Profeßformel, die sich von der des Paulus Diaconus nur durch Weglassung des Wortes „saecularium“ bei der conversio morum unterscheidet. Es wird sich aber zeigen, daß dieses Wort für die Beurteilung der Formel Warnefrids nicht ganz gleichgültig ist.

Bezüglich der Petitio weicht Hildemar von Paulus Diaconus ab. Nach der Darstellung des letzteren ging sie der Promissio voraus, wurde aber nach dem mündlichen Profeßakte erst auf den Altar gelegt. Hildemar läßt die Abfassung oder doch die Ausfertigung der Urkunde durch die Unterschrift auf die Promissio

---

[1]) Siehe oben S. 9.

[2]) Traube-Plenkers, Textgeschichte, 37 ff.

[3]) Ebd. 40. [4]) Ebd. 40 und 42.

[5]) Den Hildemar-Kommentar hat R. Mittermüller herausgegeben: Expositio regulae ab Hildemaro tradita et nunc primum typis mandata, Regensburg 1880. — Die für uns in Frage kommenden Stellen aus beiden Kommentaren hat Albers, Consuetudines III, 181 ff. abgedruckt.

folgen und schließt sich damit wieder an die Bestimmungen der Regel an. Ob bei Paulus Diaconus mit der verschiedenartigen Einreihung der Profeßurkunde in den Ritus auch eine Änderung ihres juristischen Charakters verbunden war, läßt sich nicht feststellen, da der Wortlaut, wie auch bei Hildemar, nicht überliefert ist.

3. Promissio und Petitio des Smaragd.

Einige Jahrzehnte nach Paulus Diaconus, aber vor der Lehrtätigkeit Hildemars in Civate schrieb Smaragd, wahrscheinlich Abt von S. Mihiel an der Maas[1]), seine Erklärung der Benediktinerregel. Er ist von seinem Vorgänger unabhängig. Wo er sich mit ihm zu berühren scheint, gehen beide auf ältere Gelehrte zurück[2]). Um so wichtiger wird es für uns sein, die Formeln kennen zu lernen, die Smaragd für die mündliche und schriftliche Profeß in seinen Kommentar aufgenommen hat. Die beiden Texte lasse ich aus der Migneschen Ausgabe folgen:

Promissio.

Promittat autem et dicat hoc modo:

Ego *ille* in hoc monasterio sancti illius promitto stabilitatem meam et conversionem morum meorum et obedientiam secundum regulam beati Benedicti coram Deo et sanctis eius[3]).

Petitio.

Quae petitio hoc tenore dicatur a novitio:

Monachatus mei tirocinium diligenter attendens considero, quod petitioni meae primum non facilis monasterii concessus est introitus, sed diu mihi pulsanti vix hospitii locus est misericorditer attributus, in quo per paucos dies demoratus, novitiorum sum domum progressus, in qua mihi dura et aspera

[1]) Remy Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, ed. Bauzon, t. XII, Paris 1862, 254 ff. Adolf Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande Bd. II, Leipzig 1880, 108 ff. Traube-Plenkers, Textgeschichte, 46 und 114. Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II[2], Leipzig 1900, 641 ff.

[2]) Vgl. Traube-Plenkers, Textgeschichte, 46.

[3]) Migne P. lat. CII 901. Der Satz, der dieser Formel folgt „cumque hac se promissione astrinxerit, subiiciatur regulis suprascriptis, per bonorum operum industriam quandoque Domino placiturus" ist der Regula monachorum des hl. Fructuosus (c. 22) entnommen. In meiner Abhandlung über das Pactum des hl. Fruktuosus habe ich ihn auf das Noviziat bezogen (S. 66 u. 68) Smaragd dagegen wendet ihn auf das Mönchsleben nach der Profeß an.

primo diligenter a seniore sunt praedicata et stabilitatis meae promissio[1]) simpliciter exspectata. Qui senior comminans mihi haec terribilis [terribilia] verba auribus intimabat: Sciendo scias quoniam si praeter promissionem regularis observantiae retro convertens respexeris, aptus regno coelorum non eris[2]). Insuper qualibus te tectum vestibus monasterii claustra receperint, in talibus te fore ab illis proiiciendum cognosce. Et quia te pannis exspoliatum veteribus pariterque expoliatum vitiis perdiderat mundus, fas est ut utroque suum vestitum recipiat servum ad ignominiam omnium in perpetuo servandum. Ego autem Davidico confortatus exemplo Domino clamans aiebam: Propter verba labiorum tuorum ego custodivi vias duras[3]), certissime sciens quia si particeps Christi passionis fuero et resurrectionis ero[4]). Ilis et similibus divinis confortatus oraculis, omnia me constanter perpeti pro vita profitebatur [profitebar] aeterna. Hanc nostram cernens Pater constantiam, ter iussit in anno per ordinem nobis legere pariterque tradere regulam[5]) cum protestatione monentis atque dicentis: Ecce lex, sub qua militare vis. Si potes observare, ingredere, si non potes, liber discede[6]). Hoc ergo videns ordinatissimum atque morosum mihi spatium attributum, dubitationis aditu praetermisso, ut me vestro iam corpori sociare[7]) dignemini, lacrymabiliter rogitans deposco. Ego vero mecum iam salvationis deliberatione salubriter adhibita, promitto, me in omnibus regulae custodire Domino iuvante instituta[8]) libenterque abbatis mei servare praecepta, fratrumque maiorum cunctis, Domino favente, obtemperare mandatis[9]) et propter aeternam libertatem legibus huius regulae deinceps me polliceor fideliter mancipari, ita ut non iam mihi ex hac die liceat egredi de monasterio collumque de sub regulae excutere iugo, quod sub annali optione aut excusare licuit aut suscipere[10]). Sed ut praefatus sum, omni excusatione postposita, promitto stabilitatem monasterii morumque meorum conversionem[11]) et propter professionis meae servitium et vitae aeternae praemium

[1]) Regula S. Benedicti. c. 58, f. 68 f.

[2]) Luc 9, 62. [3]) Ps 16, 4.

[4]) Vgl. Rom 6, 5; 2 Cor 1, 7 und Reg. S. Benedicti: Schlußsatz des Prologs, S. 8[130].

[5]) Reg. S. Benedicti c. 58, S. 101 f.

[6]) Ebd. S. 101[21]. [7]) Ebd. c. 61 S. 107[17]. [8]) Ebd. c. 58 S. 101[30].

[9]) Ebd. c. 71 S. 120 f. [10]) Ebd. c. 58 S. 102[34].

[11]) Ebd. c. 58 S. 102[39].

metumque gehennae[1]), sanctae me obedientiae coram Deo et angelis eius humiliter militaturum subiicio. Et ut haec promissionis meae petitio a vobis firmiter teneatur, ad nomen sanctorum, quorum hic reliquiae continentur et praesentis abbatis, *illius* conscriptam petitionem trado in perpetuum habendam et manu mea roboratam super altare pono[2]), hoc in monasterio perenniter observandam[3]).

Das dem Diaconus eigene Wort „saecularium" abgerechnet, zeigt die vorstehende Promissio den gleichen Inhalt wie die Formel des Paulus und des Hildemar.

Bemerkenswert ist, daß der Wortlaut des Mönchsgelübdes in der Petitio des Smaragd nicht ganz mit seiner Promissio übereinstimmt. Durch den Ausdruck „stabilitas monasterii", der wahrscheinlich der Regula Magistri entlehnt ist[4]), wird die lokale Seite der Beständigkeit stärker betont. Das Gehorsamsversprechen wird durch die ihm vorausgehenden, der Benediktinerregel entnommenen Beweggründe als der wichtigste Bestandteil des Gelöbnisses gekennzeichnet.

Betrachtet man die Petitio als Ganzes, so fällt der etwas pedantische Anschluß an die Benediktinerregel, eine wortreiche Breite und der Mangel an juristischer Auffassung und Gestaltung in die Augen.

Doch gehen wir auf das einzelne ein. Eine ausführliche Narratio berichtet einleitend über den Eintritt ins Kloster und den Verlauf des Noviziates in engster Anlehnung an die darauf bezüglichen Vorschriften der Regel des hl. Benedikt. Sogar die eindringliche Mahnrede des Lehrmeisters zu standhafter Beharrlichkeit und die frommen Erwägungen des Novizen finden in der Urkunde Raum. Mit „hoc ergo videns" geht die Formel auf den ersten dispositiven Satz: das Gesuch um Aufnahme, über, um daran sogleich den zweiten: das Mönchsgelöbnis anzuschließen. Der eigentlichen Verpflichtungsformel geht noch ein Versprechen voraus, die Satzungen der Regel, die Vorschriften des Abtes und die Aufträge der ältern Brüder zu befolgen und so für immer sich — im Hinblick auf die ewige Freiheit — in die Knechtschaft der Klosterregel zu begeben[5]).

[1]) Ebd. c. 5 S. 24[4]. [2]) Ebd. c. 58 S. 102[19].

[3]) Einen wesentlich kürzern Text der Petitio enthält die Bamberger Handschrift N. 23 mbr. in fol. saec. XI vel XII ineuntis; Pertz, Archiv VII, 814ff. und der Kodex 914 von St. Gallen; Albers, Consuetudines III, 176f.

[4]) Cap. 89. Migne P. lat. LXXXVIII 1039.

[5]) Hierzu siehe unten S. 45.

Die Corroboratio kündigt die eigenhändige Unterschrift des Novizen und die Übergabe der Urkunde an den Altar an.

Haben wir in der Petitio von Flavigny ein Urkundenschema kennen gelernt, das, ganz aus juristischen Anschauungen erwachsen, die klösterlichen Rechtssätze freigestaltend den volkstümlichen Formen fränkischer Überlieferungen angeglichen hat, so waltet in der Formel des Smaragd aszetisch-monastisches Denken und Empfinden vor. Die Rechtsidee der Urkunde ist nur mit Mühe erkennbar. Jede Berührung mit dem Volkstum ist strenge vermieden. Suchen wir zunächst den Gedankengang der Petitio nach ihrer juristischen Seite klarzustellen.

Die Narratio, in der der Novize alle Mühen und Beschwerden aufzählt, die er es sich hat kosten lassen, um nur der probeweisen Aufnahme ins Kloster gewürdigt zu werden, soll dartun, daß er ohne jeden Zwang von seiten der Mönche, mit freiem Willen und nach reiflicher Überlegung, in voller Erkenntnis aller ihm bevorstehenden Schwierigkeiten sein Bittgesuch dem Konvente vorgetragen hat. Er wird also später die Gültigkeit seiner Profeß von dieser Seite nicht anfechten können, ohne sich selbst Lügen zu strafen.

In dem folgenden, der eigentlichen Profeß gewidmeten Teile der Petitio steht der Gehorsam durchaus im Vordergrunde. Dem Abte, den ältern, vorgesetzten Brüdern und den Bestimmungen der Regel wird er außerhalb des Gelübdes noch eigens ausdrücklich versprochen. Nach den alten fränkischen Klauseln, die an Stelle des Gehorsams die germanische Treue setzten, sieht man sich vergebens um. Der Demutsformel „Domino iuvante", „Domino favente" folgt nichts mehr, was die persönliche Leistungsfähigkeit oder die eigene Einsicht zur Norm für die Erfüllung der Gehorsamsverpflichtung erklärt. Im Gegenteil, der offiziellen Gelöbnisformel geht eine Wendung voraus, die jeder Verklausulierung vorbeugen soll. „Omni excusatione postposita" verspricht der Novize: Beständigkeit, Sittenbekehrung und Gehorsam. Und gerade der Gehorsam wird durch den Hinweis auf die Motive, von denen er nach der Absicht des hl. Benedikt getragen sein soll, als die bedeutsamste klösterliche Verpflichtung charakterisiert. Mag das Gehorchen auch noch so schwer werden, eine Einschränkung dieser wichtigsten Pflicht des Mönches in Nachahmung weltlicher, staatlicher oder privater Abhängigkeitsverhältnisse soll durchaus nicht zulässig sein. Vielmehr wird das Bewußtsein der freigelobten Hingabe an Gott oder doch die Aussicht auf den himmlischen Lohn oder endlich die Furcht vor der Hölle stark genug sein, alle Schwierigkeiten mannhaft zu über-

winden. Deutlich ist hier die Reaktion gegen den einheimischen Treubegriff als bestimmendes Moment erkennbar. Die subjektiven Klauseln gelten als „excusationes". Der Gehorsam, so wie ihn die Regel befiehlt, soll von nun an im Kloster herrschen. [1]).

Auch das Eschatokoll hält sich mit äußerster Genauigkeit an die Vorschriften der Regel. Ihr entspricht auch das Verhältnis von Petitio und Promissio. Die Petitio als Beweisurkunde ermächtigt den Abt, den flüchtigen Mönch ins Kloster zurückzubringen und wenn ein Bruder leugnen wollte, daß er Profeß gemacht habe, so kann der Abt ihn mit der Petitio als Beweisurkunde der Lüge überführen [2]).

Eine Rechtsanalogie, die sich in den Text eingeschlichen hat, soll nicht übersehen werden: „et propter aeternam libertatem legibus huius regulae deinceps me polliceor fideliter mancipari". Die Auffassung des Mönchtums als einer freiwillig übernommenen Knechtschaft, durch die man die ewige Freiheit zu erlangen hofft, ist der westgothischen Liturgie geläufig [3]).

Wenn nun auch die Petitio des Smaragd als eine Rechtsformel zu gelten hat, so fehlt es ihr doch an juristischer Durchdringung und vor allem an scharfer Fassung der Rechtsgedanken. Der aszetische Geist beherrscht nicht nur den Wortlaut, er hat sich auch des sachlichen Inhaltes bemächtigt. Er hat nicht nur jede Berührung mit dem Volksrechte vermieden, sondern richtet sich direkt dagegen. Es ist klar erkennbar, das Regelwort allein soll gelten. So bezeichnen die Profeßurkunde von Flavigny und die des Smaragd zwei Perioden in der Benediktinergeschichte. Die burgundische Formel ist typisch für die monastische Jugendzeit der Germanen. Sie nahmen die Benediktinerregel, deren patriarchalische Verfassung ihnen zusagte, gerne an, allein in ihrer gesamten Lebens-

[1]) Vgl. oben S. 27 A. 6

[2]) Ideo illam petitionem iubet [S. Benedictus] reservari, ut per eam etiam illo nolente, si voluerit abbas, possit eum iterum in monasterio reducere ibique subiectum tenere. Aut si forte se dixerit esse non monachum, ab illa petitione victus, in monachatus redigatur servitium. Migne P. lat. CII, 904.

[3]) Z. B. „Quatenus, dum hec indumenta pie deuotionis is, qui ea nunc temporaliter benedicenda poposcit, induerit, tempore iudicii tui pro expiate seruitutis affectu, eternam illi prorogent libertatem. Liber ordinum, Ordo XXVII col. 80; ebd. XIX col. 58. Vgl. Herwegen, Pactum, 46 und 49. Daß Smaragd mit den altspanischen Ordines bekannt war, beweist die Oratio: „Suscipe, quaesumus . . .", die er seinem Profeßritus eingefügt hat (col. 903). Sie ist dem Ordo conversorum conversarumque entnommen. Liber ordinum col. 86. Vgl. Herwegen, Pactum 44 f.

anschauung waren sie noch so sehr von dem angestammten Volkstum beherrscht, daß sie selbst die Grundelemente des Mönchtums ihm unterwerfen mußten, sollten die ersten Keime in dem noch unbearbeiteten Boden überhaupt Wurzel fassen. So wurde denn Benediktinisches und Germanisches zusammengeschweißt. Erst eine lange Lehrzeit, ein tieferes Eindringen in das Verständnis des Christentums, daneben aber auch Fehler und Irrungen mußten allmählich der Erkenntnis Bahn brechen, daß eine Klosterordnung wie die Benediktinerregel im Geiste ihres Verfassers und nicht nach Maßgabe nationaler und volkstümlicher Überlieferungen zu beobachten sei. Diese zweite Phase germanisch-benediktinischen Klosterlebens kennzeichnet die Petitio des Smaragd. Kein Geringerer als Karl der Große, der doch in andern Dingen, zumal im Recht, das fränkische Volkstum hoch und wert hielt, hat dieser Auffassung die Wege geebnet. Er hat eine philologisch genaue Abschrift des Urtextes der Benediktinerregel herstellen und verbreiten lassen, damit sie ihrem Wortlaute gemäß beobachtet werden könne. In diesem Sinne heißt es in der bekannten Wiener Regelhandschrift [1]): „Regulam sancti Benedicti ad conservandam et ad complendam sponte non inviti promisimus. quam hic bene conscriptam et exemplatam habetis per ipsam, quam ipse conscripsit beatissimus Benedictus manibus suis“ [2]).

Je mehr man bestrebt war, dem Regelworte gerecht zu werden, um so mehr mußten Rechtsgebilde wie die Formel von Flavigny, aus denen die fränkische Volksseele sprach, in Abgang kommen und verschwinden. Unleugbar kam man aber damit der Verwirklichung des Mönchsideals näher, wie wir das in der Ausbildung des Gehorsamsbegriffes beobachten konnten. Unter dem tief religiös gestimmten Sohne des großen Karl, „Kaiser und Abt zugleich“ [3]), wurden nach dieser Richtung bedeutende Fortschritte gemacht. Die Petitio des Smaragd bezeichnet, wie wir noch näher ausführen werden, einen gewissen Abschluß der Entwickelung.

Wir haben die wichtigsten Vertreter der zweigliedrigen und der dreigliedrigen Profeß kennen gelernt und wollen nun versuchen, den innern Zusammenhang und die treibenden Kräfte der Wandlungen aus dem spärlich überlieferten Material abzuleiten und zu geschichtlicher Darstellung zu bringen.

[1]) Lat. 2232. saec. IX. [2]) Traube-Plenkers, Textgeschichte, 53.

[3]) „Et Hludowicus adest Caesar et abba simul“ Ermoldi Nigelli carmina, lib. II, v. 598. MG. Poetae lat. II, 41.

Zweiter Teil.

Professformel und Regeltext.

I. Conversatio und conversio im Regeltext.

Zur Zeit des hl. Benedikt wurde die Petitio in der damals allgemein gebräuchlichen Urkundenform ausgestellt. Eine derartige klösterliche Formel ist leider nicht auf uns gekommen. Rothenhäusler hat aber mit gutem Glück eine Rekonstruktion derselben versucht [1]). Ein Zusammenhang mit dem Regeltexte mußte naturgemäß auch in ihr schon erkennbar werden. Die drei Hauptgegenstände des Mönchsgelöbnisses: stabilitas, conversatio morum und obedientia kamen in ihr zweifellos zum Ausdruck, dafür zeugt noch indirekt die dreigliedrige Promissio von Albi. Je mehr aber die Petitio das Schema der alten, römisch-rechtlichen Urkunde verließ, um so engern Anschluß mußte sie am Worte der Regel suchen. Das zeigt die Formel der durch Petronax eingeleiteten zweiten benediktinischen Periode in Montecassino. Und doch kennt sie nur zwei Mönchsverpflichtungen: stabilitas und obedientia. Ist nun diese Abweichung von dem ursprünglichen Profeßinhalte etwa auf eine gleichzeitige Änderung der entsprechenden Stelle im Regeltexte zurückzuführen?

Nach Traubes und Plenkers grundlegenden Forschungen ist die Benediktinerregel in zwei Rezensionen überliefert. Die erste, aus dem Urtexte des Verfassers sich herleitende, aber durch absichtliche und zufällige Änderungen interpolierte Rezension war in vorkarolingischer Zeit allgemein im Gebrauch. Die andere ist ein nach dem Handexemplar des hl. Benedikt durch philologisch treue Abschrift gefertigter Normaltext, den Karl der Große herstellen und verbreiten ließ. Bei vielen und nicht unbedeutenden Verschiedenheiten lesen aber beide Textklassen im 58. Kapitel: „promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et

[1]) Aufnahmeordnung, siehe oben I. S. 13 f.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

obedientia". Beispielsweise sei hierfür der Kodex 914 von St. Gallen als unmittelbare Abschrift des für Karl den Großen besorgten Normaltextes und die Handschrift 916 desselben Klosters als Vertreter der interpolierten Rezension angeführt. Auch die kassinesische Tradition, auf deren Bedeutung für die Textüberlieferung neuerdings wieder hingewiesen wurde [1]), stimmt hiermit überein [2]). So beruht also die zweigliedrige Profeß nicht auf einer gleichzeitigen Änderung im Regeltexte, sondern auf dessen Interpretation. Rothenhäusler hat gezeigt, daß der hl. Benedikt mit dem Ausdrucke conversatio morum einen altmonastischen Begriff in der Vulgärsprache seiner Zeit wiedergegeben hat. Die theoretische Aszese unterschied drei Stufen in der Bekehrung des Menschen vom Weltleben zum Dienste Gottes, die den drei Absagen bei Kassian entsprechen [3]).

Die erste Stufe war das Verlassen der Welt und der Eintritt in den Mönchsstand, die prima conversio. Die zweite war das allmähliche Ablegen der Fehler und die Übung der Tugenden: die conversatio actualis, ethica (morum). Die dritte endlich bestand in der Beschauung. Letztere, die bevorzugte Aufgabe der Eremiten, kam für die Regel des hl. Benedikt, die nur ein Leitfaden für das klösterliche Leben der Zönobiten und zwar für „Anfänger" sein wollte, nicht in Betracht. Der hl. Benedikt hat es also nur mit zwei Momenten zu tun, mit dem Eintritt eines Christen ins Kloster, der conversio, die von ihm als ein einmaliger, äußerlich wahrnehmbarer Akt angesehen wird und mit der Umwandlung des sittlichen Lebens, einem rein innern Vorgange, den er „conversatio morum" nennt. Diese zweite Bekehrung dauert das ganze Leben hindurch und kann deshalb zum Gegenstande eines eigenen Mönchsgelübdes gemacht werden. Cäsarius von Arles, ein Zeitgenosse des hl. Benedikt, hat die doppelte conversio trefflich charakterisiert: Vestes enim

[1]) Cuthbert Butler, The Journal of theological studies. Vol. XI (1910), 279 ff. und neuestens in seiner Regelausgabe S. XIII f.

[2]) So liest die Cassineser Handschrift 499 (saec. XIII/XIV). Siehe über dieselbe Germain Morin in Regulae S. Benedicti traditio, Montecassino 1900, S. XXf. und Butler, Regula S. XIV.

[3]) „Nunc de abrenuntiationibus disserendum est, quas tres esse patrum traditio et scripturarum sanctarum demonstrat auctoritas, quasque unumquemque nostrum omni studio oportet inplere. Prima est qua corporaliter uniuersas diuitias mundi facultatesque contemnimus. Secunda qua mores ac uitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus. Tertia qua mentem nostram de praesentibus uniuersis ac uisibilibus euocantes futura tantummodo contemplamur et ea, quae sunt inuisibilia conspicimus." Johannis Cassiani conlationes (ed. Petschenig) III. 6. CSEL XII. 2, S. 73.

saeculares deponere et religiosas assumere unius horae momento possumus; mores vero bonos iugiter retinere vel contra malas dulcesque voluptates saeculi huius quamdiu vivimus Christo adiutore laborare debemus, quia non qui coeperit, sed qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit (Mat 24, 13) [1]).

Damit ergibt sich klar die Scheidung von conversio und conversatio (im allgemeinen Sinne), wie sie sowohl die Benediktinerregel, als auch andere alte Quellen erkennen lassen [2]).

So allgemein bekannt nun auch der Begriff der conversatio (= Mönchsleben) war, ebenso fremdartig und schwer verständlich mußte der Ausdruck: conversatio morum erscheinen, sobald dessen mündlich überlieferte Deutung in Montecassino verloren gegangen war. Man faßte „conversatio" als „Mönchsleben" schlechthin auf. Den unverständlich gewordenen Zusatz „morum" berücksichtigte man nicht weiter. Und da auch die stabilitas von Anfang an durch das Verbleiben im klösterlichen Verbande (stabilitas in congregatione) die „Beharrlichkeit im Mönchsleben" einschloß, so schien der conversatio die Grundlage für ein selbständiges Gelübde abzugehen. Man verband also stillschweigend, wie in der Promissio der „antiqui monachi" von Montecassino, oder ausdrücklich, wie in der Petitio von Flavigny, die beiden Termini: stabilitas und conversatio zu dem Begriff: stabilitas conversationis. So kam man zu der zweigliedrigen Profeßformel, die sich auf stabilitas (scl. conversationis et loci) und obedientia beschränkte.

Deutliche Anzeichen sprechen dafür, daß man sich nicht zuerst in Montecassino oder Rom auf diese Weise von den Gedanken des hl. Benedikt und von dem Wortlaute seiner Regel entfernte.

In Albi, wohin die Regula höchst wahrscheinlich von Rom aus gelangte [3]), begegnet uns die ursprüngliche dreigliedrige Profeß

[1]) Sermo ad sanctimoniales. Migne P. lat. LXVII 1122.

[2]) Z. B. Vita S. Aemiliani Cucullati, c. 8. Ergo, ut dicere coeperam, sic eum fuisse conversum atque conversatum, praefati testes narrarunt." c. 13. „Hactenus conversio atque conversatio eius." Mabillon, Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti I, Paris 1668, 208 f.

Vita S. Consortiae virginis, c. 8. Inter haec venerant in manus eius gesta beatae Eugeniae virginis, in quibus cum legisset, quod illa de paganis parentibus procreata fugiens ab eis et ad Christum conversa, tonsis crinibus multo tempore in habitu virili inter Dei servos fuisse in monasterio conversata, dixit in corde suo. Ebd. 249.

Vita S. Wandregiseli (ed. Krusch) c. 4. „Qui, Deo adiuvante, talis fuit sua conversacio seu puritas cordis . . ." MG. SS. Rer. Merov. V, 15 [10].

[3]) Siehe oben S. 39.

mit conversatio morum. Dagegen enthalten die auf gallisch-fränkischem Boden entstandenen Klosterordnungen, die zuerst die Benediktinerregel verwerteten, nur die beiden Mönchsverpflichtungen der Beharrlichkeit und des Gehorsams.

So sagt Bischof Donatus von Besançon in seiner um die Mitte des VII. Jahrhunderts verfaßten Nonnenregel: „Praedicentur ei omnia dura et aspera, per quae itur ad Deum et si promiserit de stabilitate sua perseverantiam, tunc demum post anni circulum in coenobium ingrediatur et obedientia ac stabilitate promissa in congregatione societur“ [1]).

Auch die noch dem VII. Jahrhundert angehörige gallische Regula Magistri beschränkt sich auf das Versprechen der Beständigkeit und des Gehorsams [2]). Haben in diesen Fällen die vorerwähnten Interpretationsschwierigkeiten der Benediktinerregel oder aber gallische Klosterüberlieferungen zu dem zweigliedrigen Mönchsgelübde geführt? Es ist mir nicht gelungen, auf diese Frage eine befriedigende Antwort zu finden. Für sicher aber halte ich die Entstehung der zweigliedrigen Formel in Gallien und einen wirksamen Einfluß der gallischen Praxis zunächst auf die fränkischen Klöster, wie Flavigny, dann aber auch auf Montecassino im 8. Jahrhundert und dadurch auf die Klöster Italiens und Germaniens.

So tief war das Doppelgelübde der Beständigkeit und des Gehorsams in Frankreich gewurzelt, daß es in den Consuetudines noch zu einer Zeit im Vordergrunde steht, in der die neue dreigliedrige Formel längst allgemeine Geltung besaß. So lesen wir bei Ulrich von Regensburg, der die dreigliedrige kluniazensische Profeßformel selbst anführt: „At si ipsi (novitii) econtra omnem obedientiam et stabilitatem pollicentur annuit (abbas) tandem eos benedictione confirmare“ [3]). Daneben findet sich in einigen der ältesten französischen Abteien, die erst spät kluniazensischen Ein-

[1]) Cap. VI. Holsten-Brockie, Codex regularum, 380. Vgl. Traube-Plenkers, Textgeschichte, 34 und 97.

[2]) Cum expletae duorum mensium ad tractandum induciae fuerint et placabili disciplina ab eo magis stabilitas eligatur et perseverantiam, repromissa lectae regulae firmitate ei placeat adimplere, reinterrogatus ab abbate novus frater, quid secum in concesso induciarum spatio definisset, cum responso eius implendam in omnibus promittat obedientiam, respondeat abbas: Deo gratias. c. 89. Migne P. lat. LXXXVIII. 1037f.

[3]) Consuetudines Cluniacenses c. 27. Migne P. lat. CXLIX. 713. Vgl. ebd. c. 26. Siehe auch die Consuetudines von S. Bénigne bei Dijon c. 31. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus IV, S. 225 XX und 224 XV „obedientiae perseverantia usque ad mortem“.

flüssen die Tore öffneten, wie S. Germain-des-Prés zu Paris und Corbie folgende zweigliedrige Formel:

„Ego frater N. promitto stabilitatem meam et conversionem morum meorum secundum regulam beati Benedicti coram Deo et sanctis eius in hoc monasterio, quod est constructum in honore sanctorum N. N. in praesentia Domini N. abbatis“ [1]).

Eine Mönchsprofeß, in der merkwürdiger Weise des Gehorsams nicht gedacht wird! Wahrscheinlich haben wir in ihr den letzten Ausläufer einer Überlieferung vor uns, die nur die stabilitas als Gelübde kannte, in die sowohl die conversatio morum (stabilitas conversationis) als auch die obedientia (stabilitas oder perseverantia obedientiae [2]) eingeschlossen galt [3]). Die conversio morum als etwas neu Aufgekommenes aber allgemein Angenommenes wurde später zur stabilitas hinzugefügt.

Das frühmittelalterliche Mönchtum wollte und konnte keinen Terminus in die Profeßformel — das Grundgesetz des Ordens für Zeit und Ewigkeit — aufnehmen, dessen Inhalt es nicht mit aller Klarheit erfaßte. Die zweigliedrige Formel, wie wir sie in der ersten Abteilung unserer Formeltexte kennen gelernt haben, war somit als nach damaliger Auffassung adäquate Wiedergabe des Regelinhaltes berechtigt und sogar notwendig. Dabei blieb aber die Erkenntnis bestehen, daß man vom Worte des Gesetzgebers

[1]) Martène, De antiquis ecclesiae ritibus IV, S. 227 XXXI u. 228 XLII.

[2]) Vgl. oben S. 50 A. 3.

[3]) So heißt es in der Oratio eines alten römischen Profeßritus: Omnipotens sempiterne Deus, cuius charitatis ardore succensus hic famulus tuus stabilitatem suam tibi in hoc monasterio promittendo legis tuae iugo colla submittit concede propitius, ut in ultimo die examinis cum sanctis omnibus in dextera iudicis locatus, cuncta sue deuotionis promissa se adimplesse laetetur. Stabilitas bezeichnet hier den Gesamtinhalt des Mönchsgelübdes. Eine benediktinische Profeßformel, die nur die stabilitas enthält, teilt Martène in seinem Kommentar zur Benediktinerregel mit: „Ex chartulario Bellilocensi: Ego frater Geraldus promitto stabilitatem meam loci istius secundum Regulam S. Benedicti . . .“ — Für Corbie scheint eine Stelle aus der Vita S. Anskarii der oben gemachten Annahme zu widersprechen. Rimbert, der Schüler des Heiligen und Verfasser der Vita schreibt von Corvei in Sachsen an das Mutterkloster Corbie: „. . . primo indagandum videtur propter eos, qui huius rei forte minus conscii sunt, qua occasione a loco stabilitatis suae huc secesserit, et cum apud vos Deo oblatus sit ibique oboedientiam promiserit, quo instinctu cuiusque rei dispositione ad has partes emigraverit . . .“ cap. 6. MG. SS. II, 693. Man darf aber nicht vergessen, daß Rimbert zu einer Zeit schreibt, in der das monastische Leben in dem westfälischen Corvei schon ganz nach der Klosterreform Ludwigs des Frommen eingerichtet war.

abwich, das zu deutlich drei Gelöbnisse unterschied. Ein Bewußtsein, das sich um so stärker fühlbar machen mußte, je mehr man sich mit dem Regeltexte beschäftigte.

Es ist daher begreiflich, daß die Regelerklärer, die den Text Wort für Wort studierten und erwogen, um ihn zu deuten, die ersten sind, die wieder eine dreigliedrige Formel bieten. Allein auch sie geben nicht den ursprünglichen Terminus „conversatio morum", sondern an seiner Statt „conversio morum". Dieser neue Ausdruck steht nicht nur interpretativ in Kommentar und Profeßformel, er geht auch in den Regeltext selbst über und verdrängt die authentische Lesart conversatio für das Mittelalter und für die neue und neueste Zeit bis zu völliger Vergessenheit. Gewiß, das neue Wort war gut gewählt. Abgesehen von dem Gleichklang, war die conversio morum der unverständlich gewordenen conversatio morum gegenüber ein durchaus klarer, inhaltreicher Begriff, in dem sicher das Wesentliche von dem enthalten schien, was jemals mit „conversatio morum" (neben stabilitas und obedientia) ausgedrückt sein konnte. Ja man mochte vielleicht sogar glauben, hiermit eine wirkliche Verbesserung des überlieferten Textes erreicht zu haben. Versuchen wir, uns den Vorgang der Textänderung, soweit er noch erkennbar ist, zu vergegenwärtigen.

Hildemar als durchaus abhängig von Paulus Diaconus, und Smaragd, der sich in dem fraglichen Punkte bewußt oder unbewußt gleichfalls Warnefrid anschließt, kommen für unsere Untersuchung vorläufig nicht in Betracht. Wir haben es mit Paulus Diaconus allein zu tun. Bei ihm erscheint die „conversio morum" zuerst. Im Anschluß an den ersten Satz des 58. Kapitels: „Noviter veniens quis ad conversionem . . ." [1]) sagt Paulus: „aliud est conversatio et aliud conversio. Conversatio enim attinet ad vitam et habitationem; conversio vero est de saeculo ad deum, sicut in hoc loco dicit." Hiermit wird zunächst nur die altüberlieferte Lehre wiederholt, die Caesarius von Arles so anschaulich ausgedrückt hat [2]), daß die conversio, das Verlassen der Welt und die Hingabe an Gott, einen einmaligen Akt bezeichnet, während die conversatio, das durch diesen Akt eingeleitete Leben, einen dauernden Zustand ausdrückt. Von nicht geringer Tragweite ist aber die Behauptung

[1]) Ad *conversionem* statt des authentischen ad *conversationem* (Regula S. 99[1]) liest schon die älteste Handschrift, die den Kommentar des Paulus enthält (Cas. 175 geschrieben unter dem Abte Johannes I. (915—934)). Pauli Warnefridi Diaconi Casinensis in sanctam regulam commentarium, Montecassino 1880, 436. [2]) Siehe oben S. 48 f.

„sicut in hoc loco dicit". Mögen andere Handschriften auch „ad conversationem" haben, richtig ist doch, sagt Paulus Diaconus, so dürfen wir zwischen den Zeilen lesen, „ad conversionem", weil es sich hier ja um den Eintritt ins Kloster handelt. Da dem Kommentator die Lesart „conversatio" anderer Handschriften bekannt war, setzt er hier den Unterschied von conversatio und conversio ins Licht und begründet damit seine Lesart.

Mit dem erklärenden Gedanken wird nun auch das Wort in die Regel eingefügt. An Stelle des ursprünglichen „ad conversationem" tritt das interpretative „ad conversionem" in den Regeltext ein.

Zu diesem Schritte hatte wohl das Beispiel Älterer den Kommentator ermutigt. Schon Donatus überschreibt in seiner Regel das Kapitel über die Aufnahme der Nonnen, bei dem er die Benediktinerregel vor Augen hatte: Ut quae ad conversionem venerit non statim recipiatur" [1]). Auch der Verfasser der Regula Magistri hat conversatio schon in conversio geändert [2]). Überhaupt lehrt ein Blick auf die Varianten der verschiedensten frühmittelalterlichen Handschriften, daß eine völlige Unsicherheit, ein ratloses Tasten in der Anwendung der beiden Wörter conversatio und conversio allgemein herrschend war, die zu einem großen Teile auch den Schreibern, nicht nur den Schriftstellern zur Last fällt [3]). Sollte Hans Graßhoff recht haben, wenn er vermutet, daß die Benediktinerregel von fränkischen, nicht von italienischen Mönchen in die langobardischen Klöster gebracht worden sei [4]), so wäre die Textänderung des Paulus Diaconus damit den gallisch-fränkischen Vorbildern näher gerückt. Allein sichere Zusammenhänge sind nicht nachweisbar. Bei Warnefrid ist die Änderung des Textes — auch wenn die Wahrscheinlichkeit einer Anregung von außen her durchaus festzuhalten ist — das Ergebnis sorgfältiger philologischer Erwägung, wie er selbst in der angeführten Stelle erkennen läßt. Man sollte nun erwarten, er werde sich konsequent bleiben. Hat

---

[1]) Cap. VI. Holsten-Brockie, Codex regularum, 379.

[2]) Plenkers, QU, 51.

[3]) Siehe z. B. die Conlationes Cassiani (ed. Petschenig) CSEL XIII. 2, S. 58, 70, 72 f. und Concilia aevi Merovingici. MG. Leg. Sect. III, t. 1. Apparat zu S. 36[20]. Friedrich Maaßen behauptet sogar im grammatischen Index des letztgenannten Bandes, allerdings in dieser allgemeinen Fassung mit Unrecht, „conversatio" non differt ab „conversio" (S. 267).

[4]) Langobardisch-fränkisches Klosterwesen in Italien, Göttinger Dissertation (1907), 68.

er den Akt des Eintrittes in das Kloster als conversio bezeichnet, so wird er für jenes Gelübde, das sich auf die lebenslängliche Betätigung des mit der conversio begonnenen klösterlichen Wandels (die conversatio) bezieht, den überlieferten Ausdruck conversatio morum zu Recht bestehen lassen. Das Gegenteil ist der Fall. Auch dieses Gelübde nennt er „conversio morum". Lag ihm diese Lesart vor und hatte er sie schon von andern übernommen[1])? Das wäre um so eher möglich, als er nach wohlbegründeter Annahme den Kommentar vor seinem Eintritte in Montecassino verfaßte. Hier hätte ihm ja der authentische Text um so mehr bekannt sein müssen, als er zweifellos an der Anfertigung des Normalkodex für Karl den Großen beteiligt war. Mag man nun aber für die Abfassung des Kommentars an die langobardische Periode in Civate oder an die karolingische in Montecassino[2]) denken, in beiden Fällen bin ich geneigt, in der Behandlung des zweiten Gelübdes ein selbständiges Vorgehen des scharfsinnigen Theologen und gewandten Grammatikers anzunehmen. Sehen wir uns seine Erklärung an: „Deinde secundum est, quod promittit, ut conversionem morum saecularium dimittat[3]). Conversio morum est eradicatio vitiorum et plantatio virtutum. Sunt enim talia vitia, a quibus possumus pleniter abstinere. Et iterum sunt alia vitia, a quibus non possumus abstinere, veluti est motio corporis. Propterea enim debemus tales assumere virtutes e contrario, quae comprimant illa vitia, a quibus penitus non possumus abstinere. Si enim non eradicaveris vitia et quasi plantaveris virtutes, non est conversio morum" [4]).

Die erste conversio, von der Paulus Diaconus sprach, war die conversio de saeculo ad Deum. Die zweite ist die conversio morum saecularium, die Abkehr von all dem, was von der Welt im Innern des Menschen verborgen ist, auch bei dem, der äußerlich schon die Welt verlassen hat. Schon bei der Besprechung der stabilitas hat Warnefrid diese Erklärung vorbereitet: Stabilitas enim adtinet ad perseverantiam. Tunc enim recta est sua conversio, si usque in finem perseveraverit[5]). Daher auch der Zusatz „saecularium" zu „morum", der sich in der Regula nicht findet. Paulus

[1]) Daß der schon erwähnte Regeltext des Cassineser Kodex 175 auch an dieser Stelle „conversione" liest, erlaubt selbstverständlich keinen Rückschluß auf die Regelvorlage des Paulus.

[2]) Vgl. Friedrich Wiegand in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. XV (1904), 89[55].

[3]) Zu dimittat erwartet man „conversationem morum suorum saecularium". [4]) Florilegium Casinense, 150. [5]) Ebd.

hat auf diese Weise, formell betrachtet, einen einheitlichen Gesichtspunkt in die benediktinische Profeß gebracht, den Benedikt nicht unmittelbar zu Grunde gelegt hat. Die ganze Profeß dreht sich nach Wärnefrid um die conversio als ihrem Angelpunkt. Die stabilitas ist ihm das Verharren in der conversio, in der Abkehr von der Welt. Sie äußert sich in der Umgestaltung des äußern und vor allem des innern Lebens in der conversio morum. An Stelle der früheren Sünden und weltlichen Neigungen treten die Tugenden und die Freude an göttlichen Dingen. Sie vollendet sich im Gehorsam, der freiwillig das auf sich nimmt, was in der Welt als das Härteste gilt, den Verzicht auf den eigenen Willen: „Obedientia ad adversitatem saeculi pergit sponte [1]). Der Gesamtinhalt der Profeß lautet: „Deserui saeculum et omnibus meis abrenuntiavi“ [2]). Sie ist ihm eine dreifache abrenuntiatio saeculi.

In dieser Auffassung mag sich Paulus Diaconus von dem Gedankengang, der dem hl. Benedikt bei Formulierung seiner Profeß vorschwebte, einigermaßen entfernt haben, wesentlich weicht er nicht von ihm ab. Was er mit dem Verfasser der Regula vor allem gemeinsam hat, ist das Zurückgehen auf die ältesten Quellen des abendländischen Mönchtums, auf die übrigens die Regel selbst den strebsamen Jünger verweist: die Kollationen des Kassian und die Regel des hl. Basilius [3]).

Es ist schon bemerkt worden, daß Kassian als grundlegend für das Mönchsleben drei Entsagungen aufstellt, von denen für die Zönobiten nur die beiden ersten in Frage kommen, da die letzte, das Vergessen alles Natürlichen, die Beschauung, in erster Linie den Eremiten vorbehalten ist [4]). Die erste abrenuntiatio, qua corporaliter universas divitias mundi facultatesque contemnimus, besteht im Verlassen der Welt und ihrer Güter. Die zweite, qua mores ac vitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus, entspricht ganz der conversio morum, die von Sünden ledig macht und mit Tugend erfüllt. Sie wird von Basilius als „abrenuntiatio morum (scl. saecularium“) [5]) verstanden. Rothenhäusler hat dargetan, daß auch der

[1]) Ebd. 150 f. [2]) Ebd. 151.

[3]) Cap. 73. „Nec non et Collationes Patrum et Instituta et Vitae eorum, sed et Regula sancti patris nostri Basilii quid aliud sunt, nisi bene viventium et oboedientium monachorum instrumenta virtutum? Regula S. 123[14].

[4]) Siehe oben S. 48.

[5]) „In hoc autem renuntiat, sicut superius diximus, etiam ipse sibi homo, id est, si priori consuetudini suae vel vitae renuntiet aut etiam moribus suis vel delectationibus saeculi huius sed et consanguinitati corporali.“ Regula S. Basilii (interprete Rufino) Interrogatio IV. Migne P. lat. CIII 496.

hl. Benedikt gerade diese zweite abrenuntiatio des Kassian und die abrenuntiatio morum des hl. Basilius durch „conversatio morum“ wiedergegeben hat. Sachlich steht also Paulus Diaconus hier mit dem hl. Benedikt völlig im Einklang. Interessant ist auch in dem von Melchior Hittorp veröffentlichten Ordo Romanus eine Rubrik über die Profeß, die gleichfalls an die älteste Mönchsliteratur anklingt:

Tunc exuatur ab abbate ipse novitius propriis vestimentis et interroget eum; si propria voluntate abrenunciet mundo et omnibus, quae sunt mundi et quod maius est, etiam voluntatibus et si paratus est ad omnem iniuriam et opprobrium sustinendum pro amore Domini nostri Jesu Christi [1]).

Der benediktinischen Profeßformel geschieht aber keine Erwähnung, obgleich der hl. Benedikt in den nachfolgenden Gebeten mehrfach genannt wird.

In einem späteren, gleichfalls römischen Profeßritus heißt es: „Tunc accepta cartula in qua scriptum est abrenuntiatio morum et promissio stabilitatis et obedientiae abbati secundum regulam sancti Benedicti exhibenda, legat eam super altare“ [2]).

Solche Texte lassen die Vermutung aufkommen, die römische Klosterliturgie habe zum Teil an vorbenediktinischen Traditionen festgehalten und in einzelnen Fragmenten sogar bis ins Hochmittelalter fortgeführt. — Somit läge auch die Möglichkeit vor, daß Paulus Diaconus ohne eingehende Studien der alten Quellen, durch liturgische Texte zu seiner „Reform“ der Profeßformel und zur Änderung des Regeltextes angeregt worden wäre.

Die treibende Kraft war aber ohne Zweifel das Bestreben, den Zwiespalt zwischen drei in der Regel vorgeschriebenen Verpflichtungen und zwei Gelübden in der Profeßformel auszugleichen. Mit gereiftem Verständnis für das klösterliche Leben und seine Traditionen und mit dem feinen Takte des Philologen hat er den lang vermißten Ausgleich durch ein Wort, ja nur durch Unterdrückung einer Silbe zustande gebracht. Trotzdem mag man zweifeln, ob ihn sein philologisches Gewissen von einer Vergewaltigung des Regeltextes freisprach. Warum übergeht er die ganze Änderung mit Schweigen? Vielleicht entgegnet man, er hat die Lesart „conversio morum“ schon vorgefunden und behandelt sie als eine be-

[1]) De divinis catholicae ecclesiae officiis et ministeriis, Köln 1586, 138. Hier wird also auch eine Profeß in Frageform (stipulatio) vorausgesetzt. Vgl. dazu die analoge Formulierung des Pseudo-Dionysius bei Rothenhäusler, oben I S. 3 A. 1. [2]) Codex Engelbergensis 54 (saec. XII) fol. 77v.

kannte Sache. Das ist nach allem, was wir sonst wissen, höchst unwahrscheinlich. Noch mehr. Er teilt dem großen Frankenkönige die Formel mit, nach der die früheren Mönche in Montecassino Profeß abgelegt haben. Zu seiner Zeit galt also schon eine andere und das konnte doch nur diejenige sein, an die sich sein Kommentar anschloß. Von ihr aber schreibt er kein Wort. Nicht ohne Grund mußte er fürchten, daß Karl, der eifrig bemüht war, nach den authentischen Grundlagen des benediktinischen Klosterwesens zu forschen, mit seinem eigenmächtigen Vorgehen nicht einverstanden sei. Einer willkürlichen Behandlung des Regeltextes, der er durch Anfertigung eines auf St. Benedikts Autograph zurückgehenden Normalexemplares entgegenwirken wollte, hätte der König wohl auch gut abgewogenen Gründen gegenüber kaum das gewünschte Verständnis entgegengebracht. Wurde doch dadurch das Prinzip, nach dem er bei der Reform der Klöster vorging: Zurück zum Worte des hl. Benedikt! sofort durchbrochen. Darum berührt Warnefried in seinem Briefe an Karl den Großen die cassinesische traditio moderna mit keinem Worte. Ihm genügt es, daß die Formel, die er von Civate mitgebracht hatte, in Montecassino Aufnahme fand. Wenn er glauben mochte, die Praxis des Mutterklosters am Grabe des hl. Benedikt werde mehr zu ihrer Verbreitung dienen, als theoretische Erörterungen, so hat er sich nicht getäuscht. Gerade sein Regelkommentar hat die cassinesische Observanz weithin bekannt gemacht. Dennoch war es einem andern Manne vorbehalten, das Gelübde der conversio morum in den Klöstern des fränkischen Reiches autoritativ zur Anerkennung zu bringen.

II. Die dreigliedrige Profess und die Mönchsreform des hl. Benedikt von Aniane.

Karl der Große hatte bei seiner Fürsorge für die Hebung des Klosterlebens im Frankenreiche wirksam auf das Regelwort hingewiesen. Allen weitern Bemühungen war damit eine sichere Richtung gegeben [1]). Ihr folgte denn auch ohne Zögern der Hauptträger der karolingischen Mönchsreform unter Ludwig dem Frommen, der hl. Benedikt von Aniane. Er war einer der ersten, die sich den reinen Regeltext aneigneten und nutzbar machten [2]). An der Spitze

[1]) Siehe hierüber die beachtenswerte Arbeit von Konrad Stosiek, Das Verhältnis Karls des Großen zur Klosterordnung mit besonderer Rücksicht auf die regula Benedicti. Greifswalder Dissertation 1909.

[2]) Traube-Plenkers, Textgeschichte, 48; vgl. Plenkers, QU, 20f.

der von ihm inspirierten Capitula von Aachen (817) stehen zwei Vorschriften, die, vielleicht etwas schulmeisterlich aber zielbewußt die Kenntnis des Regelwortes als der Grundlage der ganzen Reformarbeit einschärfen:

I. Ut abbates, mox ut ad monasteria sua remeaverint, Regulam[1]) per singula verba discutientes pleniter legant et intelligentes domino opitulante efficaciter cum monachis suis implere studeant.

II. Ut monachi omnes, qui possunt, memoriter Regulam discant[2]).

Philologische Neigungen, wie sie der große Kaiser gehegt hatte, waren Benedikt von Aniane fremd, um so mehr richtete er sein Augenmerk auf alles, was den Geist des hl. Benedikt von Nursia in den Klöstern neu beleben und befestigen konnte. So trug er kein Bedenken, statt des authentischen aber unverständlichen Ausdruckes „conversatio morum" den klaren und aszetisch so gehaltvollen Terminus „conversio morum" in seinen Regeltext

[1]) J. Koschek, Die Klosterreform Ludwigs des Frommen im Verhältnis zur Regel Benedikts von Nursia (Greifswalder Dissertation 1908) nimmt (S. 13 A. 1), auf Hefele, Albers und Seebass gestützt, an, unter Regula seien hier die Aachener Synodalbeschlüsse zu verstehen. „Denn, sagt er, wozu sollen die Mönche die alte Regel auswendig lernen, wenn nunmehr die neue Geltung haben sollte . . .?" Benedikt von Aniane beabsichtigte nichts weniger als eine neue Regel einzuführen. Sein ganzes Streben ging darauf hinaus, die Benediktinerregel wieder zu allgemeiner Kenntnis und Beobachtung zu bringen. Hierzu dienten die Statuta als Mittel. Übrigens spricht sich Koschek selbst an anderer Stelle (S. 74) ganz in diesem Sinne aus. Trotz der von Albers, Consuetudines III, S. 97 A. 2 und Seebass, Zeitschrift für Kirchengeschichte XII, S. 324 A. 1 beigebrachten handschriftlichen Rubriken, die für die vorliegende Frage nichts beweisen, ist mit Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, II, S. 582 A. 6 zu betonen, daß Regula hier nur die Benediktinerregel bedeutet, um so mehr als ein Auswendiglernen der Aachener Statuten ohne vorherige genaue Kenntnis der Regel sinn- und zwecklos gewesen wäre.

[2]) „Omne quippe suum desiderium in observationem regulae converterat, suumque hoc premaxime [permaxime] erat studium, ut nil intellectui eius excederet. Quam ob causam, quos peritos esse compererat adtente sciscitabatur circa longeque positos, eos etiam, qui istis in partibus ad Montem Cassinum accederent, veluti qui non audita solummodo, set visa perciperent." Vita S. Benedicti Anianensis (ed. Waitz) cap. 53. MG. SS. XV. 1, 217. Vgl. Albers, Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten, Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, II. Reihe, Nr. 8 (1905), 123. Derselbe, Consuetudines III, S. XIX und in den Anmerkungen zu Nr. 22 S. 97 ff. Ursmer Berlière, Les coutumiers monastiques des VIIIe et IXe siècles, Revue Bénédictine XXV (1908), 104 ff.

und gleichzeitig in die Profeßformel aufzunehmen. Daß die Regelerklärung des Paulus Diaconus ihm bekannt war, läßt sich nicht nachweisen. Um so sicherer aber steht fest, daß er sich über die Gebräuche von Montecassino eingehend unterrichtet hatte. Die Aachener Beschlüsse enthalten allerdings keine Vorschriften über die Profeß [1]), allein es ist wahrscheinlich, daß man manches — und nicht immer das Unbedeutendste — mehr durch Belehrung und Beispiel, als durch Befehle allmählich durchzusetzen trachtete. In dieser Hinsicht erfuhr das Reformwerk eine nicht zu unterschätzende Förderung durch den Regelkommentar des Smaragd, ein Buch, dem das Geistesgepräge Benedikts von Aniane unverkennbar aufgedrückt ist [2]). Seine Concordia regularum und sein Codex regularum haben dem Abte von St. Mihiel bei der Arbeit gedient [3]), die bald nach 817, wahrscheinlich im Anschlusse an die Aachener Äbteversammlung, entstanden ist. Ohne Zweifel hat er die wichtigen Formeltexte im Einverständnis mit dem Abte von Kornelimünster redigiert und in den Kommentar aufgenommen. Man möchte sogar glauben, daß die kürzere Fassung der Petitio, wie sie Albers bietet [4]), ursprünglich ist und von Benedikt von Aniane selbst herstammt. Smaragd hätte sie dann erst durch erbauliches Beiwerk erweitert. Höchst beachtenswert ist jedenfalls, daß die neuen Formeln — die Petitio in der kürzern Fassung — sowohl in der Handschrift von S. Gallen [5]) als auch in der von Bamberg [6]) im engsten Zusammenhange mit den Aachener Statuten von 817 erscheinen. Aber auch die vermutlichen Zutaten Smaragds in der Petitio geben die Denkweise Benedikts von Aniane getreu wieder, bringen dessen Absichten sogar in den wichtigsten Punkten erst klar zum Ausdruck. So wird z. B. in der Petitio des Smaragd ersichtlich, warum im Abschnitte XXVIII des Aachener Synodalbeschlusses die ganze Profeß im „Gehorsam“ zusammen gefaßt wird [7]).

Mit der Klosterreform Ludwigs des Frommen sind auch die merkwürdigen Beobachtungen in Zusammenhang zu bringen, die

---

[1]) Sie wird nur zweimal erwähnt n. XXVIII. Albers, Consuetudines III, 125 und n. XLVII, ebd. 133.

[2]) Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, 643.

[3]) Traube-Plenkers, Textgeschichte, 46.

[4]) Consuetudines III, 176 f.; vgl. oben S. 43 A. 3.

[5]) Albers, ebd.

[6]) Pertz, Archiv VII, 814.

[7]) Albers, Consuetudines III, 125 f.

uns bei der Besprechung des St. Galler Gelübdebuchs zu denken gaben.

Die Änderung der Profeßformel in dieser Handschrift ist nicht als eine einzelne, selbständige Maßnahme anzusehen. Sie war vielmehr ein Bestandteil der karolingischen Mönchsreform, deren Einführung damals in St. Gallen versucht wurde [1]). Wie aber die conversio morum sich in der Gelübdeformel nicht behaupten konnte, so ließ sich auch die Umgestaltung der Disziplin nach dem Vorbilde Kornelimünsters vorerst noch nicht verwirklichen. Erst unter dem Abte Grimald, dem Erzkaplan Ludwigs des Deutschen, der selbst nur Weltpriester war, wurde die Reform nachdrücklich eingeleitet. Damit aber hatte es eine besondere Bewandtnis.

Blicken wir nochmals auf den Text der Casus S. Galli, den ich schon einmal angeführt habe [2]). „Post haec igitur Grimaldus regularem in nostro monasterio vitam omni sagacitate mentisque alacritate instituere coepit."

In seiner Textgeschichte der Benediktinerregel macht Traube es fast zur Gewißheit, daß unser Grimald, einer der Schreiber des berühmten Briefes an Reginbert von Reichenau [3]), zu Beginn seiner Regierung, also um 841, die jetzt noch in Codex 914 erhaltene Abschrift des Aachener Normalexemplars der Regula anfertigen ließ. Ein dem Regeltexte folgender Teil derselben Handschrift „zeigt die nächsten Beziehungen zum Reformwerke Benedikts von Aniane und aus ihm läßt sich eine fast vollständige disciplina monastica dieses Lehrers herstellen" [4]). Grimald hatte das Musterkloster Kornelimünster selbst kennen gelernt, er war an der Vermittelung der dortigen Observanz an Reichenau nahe beteiligt gewesen; nun, da er sich selbst an die Spitze von St. Gallen gestellt sah, zögerte er nicht, auch hier den Geist Benedikts von Aniane heimisch zu machen. Die Ausführung dieses Entschlusses, so berichtet Ratpert in den Casus, übertrug er, durch den Dienst beim Könige selbst viel in Anspruch genommen, seinem Stellvertreter Hartmut. Er sollte das Fundament zum Aufbau des geist-

[1]) Nach Albers hätte die Reform in St. Gallen viel früher stattgefunden durch Annahme der capitula novitiorum, ebd. 95. Er bezeichnet aber irrtümlich die beiden Reichenauer Tasso und Grimald als Mönche von St. Gallen (S. XIX). Diese Capitula sind also nach Reichenau, nicht nach St. Gallen gebracht worden.

[2]) Siehe oben S. 37 A. 3.

[3]) Traube-Plenkers, Textgeschichte, 32 f. und 89 f.

[4]) Ebd. 64.

lichen Lebens in den Brüdern legen [1]). Das Profeßbuch im Verein mit dem Normaltexte der Regel (Codex 914) belehren uns darüber, daß unter diesem geistigen Bau die karolingische Klosterreform zu verstehen ist. Dieses eine Beispiel von St. Gallen zeigt mit greifbarer Deutlichkeit, wie die Verbreitung der neuen dreigliedrigen Profeßformel mit der Ausdehnung der Reform Benedikts von Aniane zusammenging.

Hieraus erklären sich auch die Rasuren, die mit dem IX. Jahrhundert allenthalben in den Regulahandschriften sowohl der reinen wie der interpolierten Klasse — selbst das Normalexemplar [2]) nicht ausgenommen — das Wort „conversatione" im 58. Kapitel in „conversione" verwandeln.

An dieser Stelle möchte ich einer Formel gedenken, die sich nicht von vornherein unter eine der schon behandelten Typen einreihen läßt. Die von Traube [3]) besprochene Wiener Handschrift 2232 (Jur. can. 128) aus dem beginnenden IX. Jahrhundert enthält einen Profeßritus, den Marquard Herrgott [4]), Edmund Schmidt [5]) und Bruno Albers herausgegeben haben [6]).

Die Überschrift „Forma professionis secundum antiquos" rührt von einer Hand des XV. Jahrhunderts her [7]), ist also für die Beurteilung des Ritus belanglos. Der für unsern Gegenstand in Betracht kommende Text lautet: „Fratres quando promittunt obedientiam, discedunt ante altare et interrogat eos abbas, si non habeant aliquam obligationem in saeculo aut si bona voluntate ipsam obedientiam petit [petunt]. Deinde ibi ante altare legit ad eos capitulum regulae de isto loco in quatuor vices usque in finem Capituli. Inprimis: Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversione morum suorum et obedientiam coram Deo et sanctis eius, ut, si aliquando aliter fecerit a deo se damnandum sciat, quem irridet. Et mox novitius frater proiciens se in terram dicit: Promitto de stabilitate mea et obedientia coram Deo et sanctis eius."

[1]) MG. SS. II, 68[1]; vgl. oben S. 37. [2]) Sangallensis 914.

[3]) Textgeschichte, 53.

[4]) Vetus disciplina monastica, Paris 1726, 590, n. IX.

[5]) Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner-Orden, II. Jahrgang, I. Bd. (1881), 173 f.

[6]) Consuetudines III, 184.

[7]) Diese Kenntnis sowie weitere Aufschlüsse über die Handschrift verdanke ich dem freundlichen Entgegenkommen des Direktors der k. k. Hofbibliothek zu Wien, Herrn Wirkl. Hofrat Prof. Dr. Josef Ritter von Karabacek.

Die letzten Worte ergeben, daß hier eine zweigliedrige Profeß vorliegt. Der Novize verspricht nur Beständigkeit und Gehorsam [1]). Was aber trotzdem daran hindert, sie ohne weiteres der Klasse der zweigliedrigen Formeln zuzuweisen, ist das Zitat des Regeltextes, das schon die conversio morum enthält. Dazu kommt, daß die Formel und die im gleichen Codex enthaltene Regula von derselben Hand geschrieben sind, daß der Regeltext in Kapitel 58 „conversatione morum“ ohne nachträgliche Rasur oder Korrektur liest. Wir haben also „conversatione morum“ in der Regula, „conversio morum“ in dem Regelzitat des Rituals und schließlich die zweigliedrige Profeß! Eine so widersprechende Behandlung ein und desselben Regelwortes bei dem gleichen Schreiber zeigt deutlich an, daß wir mit diesem Profeßritus in einer Übergangszeit für Regeltext und Regelpraxis stehen. Der Wiener Kodex bietet einen vorzüglichen Regeltext der reinen Klasse. Allein diesen hat der Verfasser des Ritus nicht benützt. Seine Vorlage las schon „conversione“ statt „conversatione“. Hiernach konnte man natürlich nur die dreigliedrige Profeßformel erwarten. Allein, ganz im Widerspruch mit dem Regelzitat folgt die zweigliedrige. Offenbar wollte man sich von der althergebrachten Formel noch nicht trennen. Das muß um so mehr überraschen, als gerade in dem fraglichen Ritus ein ängstlicher Anschluß an die Benediktinerregel hervortritt. In vier Abschnitten liest der Abt den auf den Profeßakt bezüglichen Teil des 58. Kapitels vor und nach jedem Abschnitte führt der Novize mit peinlicher Genauigkeit das Gelesene aus. Und doch wiederholt er an der wichtigsten Stelle nicht den verlesenen Regeltext, sondern die alte Formel. Lange konnte sie sich wohl gegen das Regelzitat nicht halten und bald wird auch sie die conversio morum als Mittelglied aufgenommen haben. Der Profeßritus, der wahrscheinlich aus einem bayerischen Kloster stammt [2]), läßt weniger in wörtlichen Anklängen als vielmehr in der Tendenz einer buchstäblichen Regelbeobachtung anianischen Einfluß erkennen [3]).

[1]) Edmund Schmidt, Studien und Mitteilungen I, 173, fügt in die Profeß des Novizen die Worte „et conversione morum meorum“ ein, die aber nach gütiger Mitteilung des Herrn Hofrates von Karabacek in der Handschrift nicht stehen.

[2]) Schmidts Angaben über die Herkunft der Handschrift sind von Traube, Textgeschichte, 53, berichtigt worden.

[3]) Die Vermutung Schmidts, „dies sei die erste und ursprüngliche Form, nach welcher in unserem Orden die Gelübde abgelegt worden sind“, wird durch die vorliegende Untersuchung als unhaltbar erwiesen.

Er scheint aufs vollkommenste zu verwirklichen, was in Kapitel XXVIII der Aachener Statuten vorgeschrieben ist: „Expleto probationis suae anno, secundum quod Regula praecipit inde faciat“ [1]). Bezüglich der Formel blieb es zwar vorläufig bei der consuetudo, die offenbar nicht als eine „corrupta“ [2]) angesehen wurde. Dieser Fall mag nicht vereinzelt gewesen sein. Man erinnert sich der Schwankungen im St. Galler Gelübdebuch.

Die endgültige allgemeine Aufnahme der dreigliedrigen Formel und der damit verbundenen conversio morum in Frankreich und Deutschland ist das Werk Benedikts von Aniane. Hat er auch beides unmittelbar oder mittelbar von Paulus Diaconus überkommen [3]), so ist es doch sein Verdienst, die conversio morum als Mittelglied der Profeß in den Benediktinerklöstern des fränkischen Reiches eingebürgert zu haben. Für den ganzen Orden wurde das von weittragender Bedeutung.

In seiner Studie über die benediktinische Profeß hat Rothenhäusler gezeigt, daß die conversatio (conversio) morum der Kern der zönobitischen Verpflichtungen war. Beständigkeit und Gehorsam dienten zur Sicherstellung und Leitung der conversatio. Mit ihrer Unterdrückung in der zweigliedrigen Formel war also das wesentlichste und wichtigste Element aus der benediktinischen Profeß ausgeschieden. Durch Paulus Diaconus zuerst und dann durch Benedikt von Aniane wurde die dreigliedrige Profeß wieder hergestellt. Die Terminologie für das Zentralgelübde hatte eine Veränderung erfahren, ohne daß dadurch sein Inhalt berührt worden wäre. Der seinem ganzen Inhalte nach offen liegende Terminus: conversio morum war durchaus geeignet, den Grundgedanken des klösterlichen Lebens beim Verpflichtungsakte des Zönobiten ohne jedes Dünkel zum Ausdruck zu bringen. Beständigkeit im Verbande und selbst Gehorsam konnte der Mönch in äußerlicher Betätigung üben, ohne daß damit sein religiöses Innenleben gefördert worden wäre. Die conversio morum aber ist das Prinzip der Selbstzucht und Selbsterziehung, das unausgesetzte Streben nach innerer Vervollkommnung. Wurde sie zum Mönchsgelübde, so war damit dem Benediktinertum eine Kraft eingesenkt, die zwar auch einen wiederholten Niedergang nicht aufhalten konnte,

[1]) Albers, Consuetudines III, 126.

[2]) Vgl. Statuta Murbacensia, Albers, Consuetudines III, 79[10].

[3]) Darum darf auch seine Grundauffassung von der Mönchsaszese zu der des Warnefrid nicht in Gegensatz gebracht werden, wie es Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, 596 tut.

die aber immer wieder stärkend und erhebend auf den einzelnen, belebend und verjüngend auf den Orden eingewirkt hat. Nicht nur in den Tagen Benedikts von Aniane, sondern bei jeder Mönchsreform war die conversio morum die Quelle des Opfermutes und des Erfolges.

Mit den Grundsätzen der karolingischen Klosterreform [1]) übernahmen die Kluniazenser auch die von Benedikt von Aniane zur Geltung gebrachte dreigliedrige Profeßformel. Damit war ihre Ausdehnung auf den Gesamtorden gesichert. Die Fassung, in der uns die kluniazensische Profeßformel überliefert ist [2]), verrät schon die Umgestaltung des zur Zeit Ludwigs des Frommen allgemein anerkannten Stabilitätsbegriffes. Die dem Geiste der Benediktinerregel zuwiderlaufende Zentralisation der Kluniazenser hatte stabilitas in congregatione praktisch beseitigt und an ihre Stelle die „stabilitas monachi" gesetzt, die der ehemaligen fränkischen „stabilitas conversationis" nahe kam. Allgemeinere Bedeutung für den Gesamtorden hat diese Änderung nie gewonnen. Auch die Zisterzienser, die sich in allem wieder aufs engste dem Wortlaut der Regel anschlossen, übernahmen die drei Gelübde in der Fassung des Smaragd, die sie für den authentischen Regeltext hielten: stabilitas, conversio morum und obedientia [3]).

Erst spät drang vereinzelt ein neues Element in die benediktinische Profeßformel ein. Schon im Hochmittelalter hatte man sich daran gewöhnt, das Wesen des Ordensstandes in die Beobachtung der drei evangelischen Räte: Armut, Keuschheit und Gehorsam zusammenzufassen. Auf ihr baut sich schon die Franziskanerregel auf: „Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in obedientia, in castitate et sine proprio" [4]). Diese Dreiheit ist auch wörtlich in die Profeßformel der Minderbrüder übergegangen. Auf das benediktinische Mönchtum hat sie anscheinend zuerst in England eingewirkt. Hier haben die Franziskaner früh, besonders durch ihre Oxforder Schule weitreichenden Einfluß geübt. Auch Benediktiner erwarben sich bei ihnen ihre theologische Bildung. Es

[1]) Ernst Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts, I. Bd., Halle 1892, 51 ff.

[2]) Antiquiores consuetudines Cluniacenses cap. XXVII. Migne P. lat. CXLIX 713.

[3]) Migne P. lat. LXVI 820.

[4]) Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1904, 25.

gab sogar Abteien, die zeitweise einen Franziskaner als Lektor der Theologie für die jungen Mönche beriefen [1]). Diese Lehrer trugen natürlich auch die franziskanische Auffassung vom Wesen des Ordensstandes, von den evangelischen Räten und besonders von der Armut vor. Zweifellos wurde ihre Doktrin mancherorts mit Begeisterung aufgenommen. Die Consuetudines von Westminster haben uns geradezu den Tag überliefert, an dem in dieser berühmten Abtei die alte Formel der karolingischen Reform verlassen und eine neue eingeführt wurde. An der Vigil der Translatio des hl. Königs Eduard 1270 gab Abt Richard III. von Ware neue Verordnungen bezüglich der Profeß. In der leider nur fragmentarisch überlieferten „institucio" erscheint auch folgende Profeßformel: Vel eciam Gallice [2]) sic dicat: „Jo frere N. prometz establete, e chastete, e honeste conversaciun [3]) devant Deu e tuz ses seynz, e ke jo serrai obedient, e viveray sans proprete tant cum jo averay a vivere." Aut saltem patria lingua dicat hoc modo: „Hic frere N. byhote stedevastnesse and chaste lyf [4]), at fore God and alle hys halewen, and that hic sal ben bousum and liven withouten proprete al my lyf tyme" [5]). Neben den benediktinischen Gelübden treten hier noch Keuschheit und Armut auf und zwar letztere mit derselben Wendung, wie in der Regel des hl. Franziskus: sine proprio.

Die Benedictio abbatis neque monachi neque professi [6]) im Pontificale Gregors XIII. [7]) enthält folgende Profeßformel:

Ego N. offerens trado meipsum monasterio *tali* et promitto eiusdem monasterii praelato suisque successoribus canonice intrantibus obedientiam et reverentiam debitam secundum regulam canonicam *talis sancti vel ordinis*. Promitto etiam sibi et conventui eiusdem monasterii praesenti et futuro me perpetuam servaturum con-

[1]) So lehrte in Canterbury ein Minderbruder Robert mehrere Jahre hindurch, bis ein Mitglied des Benediktinerkonventes fähig war, ihn zu ersetzen. Andrew G. Little, The Grey Friars in Oxford, Oxford 1892, 66.

[2]) Französisch war damals die Hofsprache in England.

[3]) Man findet hier die conversatio morum wieder.

[4]) Auch diese Verbindung von castitas und conversatio ist bezeichnend. Die Übersetzung „lyf" läßt gleichfalls ahnen, daß früher auch einmal die conversatio morum im Sinne von „Mönchsleben" in England bekannt war.

[5]) Customary of the Benedictine monasteries of S. Augustine, Canterbury and S. Peter, Westminster ed. Edward Maunde Thompson II (Henry Bradschaw Society XXVIII), London 1904, 228.

[6]) Es handelt sich um die Erhebung eines Laien zum Abte, der vor seiner Weihe noch die Ordensgelübde ablegen muß.

[7]) Gedruckt in Venedig 1582.

tinentiam, quantum humana fragilitas permiserit atque stabilitatem in loco et morum emendationem et renuntio propriis.

Diese Formel ist, wie schon aus der Rubrik hervorgeht, nicht ausschließlich für Benediktiner berechnet, vereint aber jedenfalls alle Elemente der benediktinischen Profeß in sich, der auch der gesamte Ritus im wesentlichen entspricht [1]). Im ersten Teile der Formel wird Gehorsam und Ergebenheit gegen den Klosterobern versprochen. Der zweite Teil bringt neben dem Gelöbnis der lokalen Beständigkeit und der Sittenverbesserung das Versprechen beständiger Enthaltsamkeit und den Verzicht auf Eigenbesitz zum Ausdruck. Man wird hierin den Einfluß der Bettelorden vermuten dürfen. Die Terminologie der Formel hat die alte Prägung eingebüßt. Es ist aber nicht uninteressant, auch in diesem römischen Texte den fränkischen Einschlag: quantum humana fragilitas permiserit wiederzufinden.

In Fulda, wo bis zu Beginn des XVII. Jahrhunderts die seit Benedikt von Aniane allgemein gewordene Formel im Gebrauch war [2]), wurde bei der Visitation der Abtei durch den apostolischen Nuntius Pierluigi Carafa im Jahre 1627 folgender Text vorgeschrieben:

In nomine Domini nostri Jesu Christi. Amen. „Ego N. N. ex patria N. ad honorem eiusdem Domini nostri Jesu Christi, Beatae Virginis Mariae, sancti Benedicti et omnium sanctorum voveo et profiteor paupertatem, castitatem et obedientiam et promitto stabilitatem et conversionem morum meorum secundum regulam eiusdem sancti Benedicti coram Deo et omnibus sanctis eius ...“ [3]). Paupertas und castitas, die in der „conversatio morum“ des hl. Benedikt, in der „conversio morum“ des rezipierten Regeltextes enthalten sind [4]), wurden hier gewaltsam in die Profeßformel hineingetragen. Es mag das auch anderwärts vorgekommen sein, wo die Reform von Männern geleitet wurde, die mit dem Geiste

[1]) Von juristischer Bedeutung ist der Unterschied zwischen monachus und professus, den das Pontificale in dem ganzen Ritus hervorhebt.

[2]) Statuta maioris ecclesiae Fuldensis hrsg. von G. Richter, Heft I der Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda, Fulda 1904, S. XVIII.

[3]) Ebd. S. 54.

[4]) Im Jahre 1202 schreibt Innozenz III. an den Abt und Konvent von Subjaco: ... abdicatio proprietatis, sicut et custodia castitatis, adeo est annexa regulae monachali, ut contra eam nec summus Pontifex possit licentiam indulgere. (Potthast, Regesta Pontif. Rom. I, S. 150, n. 1734.) Dieses Schreiben ging später in das Corpus iuris canonici über: c. 6 Cum ad monasteria (III 35), ed. Friedberg II, 599.

der Benediktinerregel und mit den Traditionen des Ordens nicht vertraut waren. So hat auch in S. Denis zu Paris castitas und paupertas Aufnahme in die Profeßformel gefunden [1]), anscheinend erst in nachtridentinischer Zeit. Desgleichen haben die schweizerischen Benediktinerklöster diese Termini bis heute in ihrer Profeßformel. Dieses mechanische Nebeneinander von Altem und Neuem hat aber die französische Revolution und die deutsche Säkularisation nur in der Schweiz überdauert. Die dreigliedrige Formel des Paulus Diaconus und damit die ursprüngliche Profeßordnung des hl. Benedikt, zum mindesten ihrem Sinn und Wesen nach, ist als eine Nachwirkung der karolingischen Klosterreform bis heute Gemeingut des Benediktinerordens geblieben.

[1]) Migne P. lat. LXVI, 820.

Zusätze und Berichtigungen.

S. 5 Z. 22 fehlt nach Goar p. 474 ein Gedankenstrich.

Zu S. 20 vgl. jetzt C. Butler, Regula S. Benedicti, Freiburg 1912, S. 141.

S. 90 Z. 7 (Überschrift) lies 2. statt 3.

S. 93 Z. 1 „ „ 3. „ 4.

Zu II S. 24 verzeichne ich noch die echt fränkische Wendung: ex integro me pro viribus et scire monasticae mancipavi observationi, aus der Epistola Fausti, der Vorrede zur apokryphen Vita S. Mauri. Mabillon, Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti I, Paris 1668, S. 277.

Zu II S. 26 A. 3 füge ich hinzu, daß ein persönliches Gehorsamsversprechen mit Handreichung an den Abt im Zisterzienserorden vor der Mönchsprofeß im Kapitelsaale und als förmliche Profeß der Laienbrüder in Geltung ist. Theobald Schiller in der Cistercienser-Chronik, 24. Jahrgg., Nr. 281, 1912, S. 193 und 199 A. 26. Vgl. hierzu die Professio manualis der Bursfelder Kongregation. Ceremoniale Benedictinum, Paris 1610, S. 316.

II S. 38 Z. 14—21 sind in Parenthese zu setzen.

II S. 53 A. 2 lies: Plenkers, QU, Bd. I, Heft 3, 1906, S. 51.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES TORONTO

Namen- und Sachverzeichnis.

Die fettgedruckten Seitenzahlen weisen bei den zitierten Autoren darauf hin, daß ein Werk zum ersten Male und zwar mit dem vollen Titel angeführt wird. Die einfache Seitenzahl bezieht sich auf die erste Studie, II auf die zweite.

Aachen, Äbteversammlung und statuta II 58ff. Normalexemplar der Regula II 47f. 60f.
Abrenuntiari beim hl. Benedikt 66. II 20.
Abrenuntiatio (ἀποταγή) 8.
prima 42f. corporalis, localis 43.
secunda 43f. 55[4]. 66. vitiorum 44.
tertia 53f. 55[4]. zusammen in der Regula S. Columbani 70[1]. II 20f.
abrenuntiatio und conversatio 66. II 55f.
Abt: Destinatär der petitio 11. II 20. Lehramt 33[1]. potestas 83f.
Abt im Eremitentum 85. Villicus, dispensator 86. Amt: Namen und Inhalt 92.
Actualis conversatio 46. scientia 46.
Actus boni beim hl. Benedikt 31[6]. 65[1].
Alberich, Mönch von St. Gallen II 34.
Albers, B. II 8[6]. 9[2 und 3]. 10[5]. 24. 33. 38. 40[5]. 43[3]. 58[1]. **58**[2]. 59[1. 5. 7]. 60[1]. 61[6]. 63[1 und 2].
Albi II 24. 38f. 49.
Altar und Profeß 15ff. II 7. 43. 61.
Altaripa, Kloster II 39.
Amélineau, E. 29. 87[2].
Ämilian, (Cucullatus) hl. II 49[2].
Amira, von II **26**[3].
Anachorese 29. 52—65.
Aniane, s. Benedikt von.
Annahme der Gelöbnisse 18.
Annegray, Kloster II 18.
Anskar, hl. II 51[3].
Armut II 64ff.
Arnulf von Metz hl. II 17[6].
Ars spiritalis beim hl. Benedikt 33. 37f. 39. bei Kassian 47.
Arx, Ildefons von, Mönch von St. Gallen II **36**.
Aszetik des hl. Benedikt 34.
Audomarus s. Othmar hl.
Aufnahme: Bestimmungen des hl. Benedikt 1f. Bestandteile und Bau der Rechtshandlung 2—19. Deren Entwicklung bis zum hl. Benedikt 87f. Innere Idee beim hl. Benedikt 86. Rechtliche Natur 95. Wirkungen 96.
Aufnahmeordnung des hl. Pachomius 89[5]. Schenutes ebd. Des hl. Basilius ebd.
Aufnahmegebet 17f.
Autun II 19.
Azevedo II **11**[1].

Balthildis hl. II 39[2].
Baluze II 24.
Bamberg(Codex)II 43[3]. 59.
Bardenhewer, Otto **65**[1]. 69.
Basilius d. Gr.: Profeßform 3. II 55.
Benedikt, hl. II 7. Regelautograph II 47. 57. Strafkodex II 23[1].
Benedikt von Aniane, hl. II 18[4]. 57ff. 63f.
Beobachtung der Regel 71. Allgemeiner Begriff in der Regel des hl. Benedikt 2. 74ff.
Beobachtung der Regel und conversatio morum 76—79.
Berlière, U. II 58[2].
Beruf zum Mönchsstande, Arten 40.
Berufsgenossenschaft, römische, als Bild des klösterlichen Verbandes 37f.
Besse, J. M. **28**[2]. 85[2]. 88[1].
Beständigkeit im klösterlichen Verband und Tugendleben 37f.
Beschauung 50ff. nach Kassian 53—57.
Beschauung und Reinigung 56f. vgl. θεωρητική.
Bitte um Aufnahme 95. II 43.
Bittschrift um Aufnahme 11. (s. petitio und Urkunde) II 15ff. 41ff.

Bitturkunde 10. (s. petitio und Urkunde), des oblatus 13[9].
Bodleiana II 32.
Bornemann, Fr. W. B. 57[7].
Breßlau, H. 10[2].
Brissonius 14[5].
Brunner, H. 10[5]. 11[1]. 12. 13. 14. 15. 16[2]. II 25[1]. 26[1] und [2].
Bruns 14[6]. 15[2].
Burgund II 18.
Butler, Cuthbert 4[2]. 9[2]. 10[6]. 21[1]. 26[1]. 39[1]. 60[5]. 75[1]. 91[2]. II 7[1]. 10[4]. 48[1].

Carafa, Päpstl. Nuntius II 66.
Canterbury II 65[5].
Cäsarius von Arles II 48. 52.
Capitaine, G. 57[7].
Caritas und Beschauung 65[1].
Cassianus s. Kassian.
Ceillier, R. II 41[1].
Chabot 4[4].
Chapman, J. II 10[5].
Civate II 40. 54. 57.
Columban, hl. II 15[4]. 17ff. Regel des II 18ff. 20[4]. 39.
Consortia, hl. II 49[2].
Constantius, Bischof von Albi II 39.
Consuetudo II 38. 63.
Conversari 21[3]. II 49[2].
Conversatio 20f., in der Regel des hl. Benedikt 22—26.
conversatio und conversio 21f. II 47ff.
conversatio in den Handschriften 22. II 53.
conversatio = *πολιτεία* 40f.
conversatio und abrenuntiatio 66. II 56.
Conversatio actualis 44. 46ff. 62. 66. 70[1].
Conversatio morum 20. 26. 45. 66. und Beobachtung der Regel 71—79. 81f.
Conversio prima 42. 66. II 48.
Conversio morum 20. 66f. II 63f.
Conversio morum und Beobachtung der Regel 81f.
Corbie, Kloster II 51.
Correctio morum 46[1].
Corvei, Kloster II 25[2]. 51[3].
Cuculla II 12.

Danz, A. 4[1]. 5[4].
Destinatäre der petitio 11f.
Diekamp, Franz 29. 54[1]. 57[7].
Dienst Gottes 83ff.
Dienstvertrag II 32.
Dijon II 50[3].
Dionysius Areopagita s. Pseudo-Dionysius.
Doctrina, aszetische Unterweisung 52. Vgl. 33[1].
Donatus von Besançon II 50. 53.
Duchesne, L. 18[3]. II 11[1].
Dümmler II 9[1]. 19[4].

Ebert, A. II 41[1].
Eduard, hl. II 65.
Ehrenberg, V. II 25[1]. 26. 27[6].
Eigil, Abt von Fulda II 37.
Einigung mit Gott 54f.
Eisler, R. 44[8]. 55[5] (statt Eisner).
Ekkehard IV., Mönch von St. Gallen II 26[3]. 33[8]. 36[9].
Emendatio morum 44[9]. 45[2]. 46. und Zönobium 66. 68.
beim hl. Basilius 66f.
in der Schule von Lerin 68ff.
Engelberg (Codex) II 23[3]. 56[2].
Engelbert, Abt von St. Gallen II 34.
Entstehung des klösterlichen Verbandes 87f.
Epistola I. S. Antonii dicta 40[3].
Ermoldus Nigellus II 46[3].
Esmein, A. 7.
ethica congressio 44.
Euchologium Graecorum 3. 5. 9[2].
Evetts, M. B. 61[2].
Explication de la Règle de St. Benoit (par un Bénédictin) 5[1]. 9[2].

Facere ad nomen 12[7].
Fahneneid, römischer und die militia des Mönchs 67.
Férotin, M. II 23[2].
Flavigny, Kloster II 14ff. 49.
Frageform in der Mönchsprofeß 3f. II 38.
Franziskaner II 64f.
Franziskus, hl. II 65.
Formvorschriften der petitio 13.
Fremde Mönche, ihre Profeß 72. 75.
Friedberg II 66[4].
Fruktuosus, hl. II 23[2]. 41[3].
Fulda II 36f. 66.

Gallien II 50.
Gebote Gottes in der militia 32. 37. 64. 67. im servitium dominicum ebd., in der ars spiritalis 33. 37. 64.
Gehorsam im Mönchtum 85.
zönobialer 87f. 93ff.
in der Profeß des hl. Benedikt 78f. 83—85.
Gehorsam und Tugendleben 35ff.
Gehorsam und Treue II 26ff. 44ff.
Gesamtbegriff der Profeß II 59.
dem Abte persönlich gelobt II 22[2].
Geist des benediktinischen Verbandes 83—86. 90—93.
Gelöbnisse in der Profeß des hl. Benedikt, ihre Bezeichnung 71—76.
Gelübde, zur Geschichte der 4—9.
Gerbert, M. II 27[2]. 31[6].
Germanus, hl. II 22[2].

Gierke, Otto 12[5]. 95[2]. II 27[5].
Gneist 12[5]. 13[7].
Goar, Jacob 3[2]. (s. Euchologium Graecorum).
Gozbert, Abt von St. Gallen II 37.
Gougaud, L. II 17[4]. 20[4].
Gradenwitz, Otto 3[4]. 14[2].
Graßhoff, H. II 53.
Gregor II., Papst II 10.
Gregor III., Papst II 11.
Gregor XIII., Papst II 65.
Grimald, Abt von St. Gallen II 34. 60.
Grisar, H. 16[1].
Gruppen in der Einteilung der Regula S. Benedicti 89 f.

Handreichung II 26.
Hartmann, Abt von St. Gallen II 33[8]. 34.
Hartmut, Abt von St. Gallen II 36 f. 60.
Hauck, A. II 11[2]. 17. 18. 41. 58. 59. 63.
Hefele II 58[1].
Heilige als Destinatäre von Urkunden 12. 16[5]. der Bitturkunde in der Profeß 12.
Heimbucher 3[5].
Herrgott, M. II 61[4].
Herrschaftsprinzip und Konföderationsprinzip 94.
Herrschaftsverband, klösterlicher 87. 90 f.
Herwegen, I. 3[7]. 20[2]. 67. 80[1]. II 7[2]. 20. 22. 23. 25. 45.
Heusler, A. 12[5].
Hildemar II 39 ff. 52.
Hittorp, M. II 56[2].
Historia lausiaca 4[2]. 6[2].
Holl, K. 5. 57[7]. 60[1].
Holstenius 5[1]. II 23[2]. 53[1].
Honestas morum 78[1].

Imperare, imperium beim hl. Benedikt 72[3].
Innozenz III., Papst II 66[4].
Instituta coenobiorum von Kassian: Zusammenhang der beiden Hauptteile 58[1].
Johannes I., Abt von Montecassino II 52[1].
Iren II 17.
Iroschottische Aszese II 17 f.

Kampf, der geistliche 8. 28. 42. 47.
Karl der Große II 9. 13 f. 39. 46. 47 f. 54. 57.
Kassian II 9[2]. 48. 55. und der hl. Benedikt 39. Kassians Lehre von den allgemeinen Aufgaben des Mönches 40—48.
Entwicklungsgang des geistlichen Lebens 49 f.
Theoria 50 ff. 53—57.
Anachoreten und Zönobiten 58—63.
emendatio morum 44. 46.
Keuschheit II 64 ff.
Kleriker, ihre Profeß beim hl. Benedikt 71 ff.
Kluniazenser II 50. 64.
Knechtschaft = Mönchsleben II 43. 45.
Kommendation II 25 f.
Konföderationsprinzip und Stellung des Abtes nach der Regula S. Benedicti 94.
Kornelimünster, Kloster II 60.
Korporation als Zeuge der Profeß 11 f.
Koschek, J. II 58[1].
Kreuzzeichen statt der Unterschrift 15.
Krumbacher = Ehrhardt 71.
Krusch, B. II 17[5]. 39[2]. 49[2].
Kunst, geistliche 33. 37 f. 39. 47.
Kürschner II 31[2].

Ladeuze, P. 52[3]. 87[1]. 89[5].
Langobarden II 10 ff.
Langobardisches Klosterwesen II 53.
Lateran II 10.
Leclercque, H. 9[2].
Leipoldt, Johannes 6[2]. 9[2]. 89[5].
Leist, B. W. 7[2].
Leo von Ostia II 10[1]. 11[3].
Lerin, Aszese 68 ff.
Lesung und Beschauung 51[5].
Levison, W. II 18[3]. 19[1].
Liber diurnus 5[4]. 10[2]. 15[3].
Liber ordinum, spanisch-westgotischer 84. II 23[2]. 39[2]. 45[3].
Liebe Gottes, vollkommene, Ziel der monastischen Aszese 35. 49 f. Caritas und Beschauung 65[1].
Little, A. II 65[1].
Liudger, hl. II 13.
Loening, Edg. 96[1]. II 18[2]. 19[1].
Loew II 10[2]. 11[4].
Löwenfeld, S. 10[2]. 15[3].
Ludwig, d. Deutsche II 60.
Ludwig, d. Fromme II 46. 51[3]. 57 ff. 64.
Luxeuil, Kloster II 18.

Mabillon II 7[2]. 16. 17. 22.
Magoald, Abt von Flavigny II 17.
Martène, E. II 8[4]. 24. 38. 50.
Mausbach, Josef 17[1]. 50[2]. 65[1]. 67.
Militia 28. 33 f.
Mittermüller, R. II 40[5].
Molitor, R. 90[2].
Mönch: allgemeine Pflichten 28. 40—48.
Mönchshabit II 12.
Montecassino II 9 ff. 40. 49 f. 54. 57.
Monte Pedale, Kloster II 40.
Morin, G. II 48[2].
Morum correctio, emendatio 44[9]. 45[2]. 46[1]. 68 ff.
conversio beim hl. Ambrosius 71.
honestas 78[1].
Murbach, Statuten II 38[1]. 63[2].

Nachfolge Christi 59. 62. 93 f.
Nachjagerecht II 22. 45.
Neff II 11[2].
Niedermünster, Kloster II 31.
Normalexemplar der Regula II 47 f. 60 f.

Obedire regulae 79[1].
Oblata petitio 15[5].
Oculus cordis 54[1].
Opfergedanke der Profeß 16 f.
Otfrid von Weißenburg II 36.
Othmar, hl., Abt von St. Gallen II 35.
Oxford II 32. 64.

Palaestra coenobii 58. 68.
Paulus Diaconus II 9 ff. 10[1]. 39 ff. 52 ff. 63. 67.
Paulus von Verdun, hl. II 17[6].
peregrinatio II 17 f.
Pertz II 43[3]. 59.
petere 10 f. 88[7].
Petitio 9—19 s. Urkunde. II 13 ff.
Petrakakos, Dem. 3[6]. 87[1]. 88[1]. 89[5]. 94[1]. 96[1].
Petronax, Abt von Montecassino II 10 ff. 31. 47.
Petschenig 3[3]. 7[3]. 59. II 9[2].
Piper II 14[3]. 31. 33 ff. 36[5] f.
Plenkers II 47. 57[2]. s. Traube-Plenkers.
Poncelet II 10[5].
potestas des Abtes 83 f.
Potthast II 66[4].
Preuschen, E. 66.
Profeß des hl. Benedikt, ihr Bau 80 ff.
Zusammenhang mit dem alten Mönchtum 80.
Wesen 83—96. Vgl. promissio.
Profeßansprachen 3. 6[2]. 8[1].
Profeßbuch von St. Gallen II 33 ff. 60 f. 63.
Promissio bei der Aufnahme, nach der Regel des hl. Benedikt: Inhalt 2. 95. Äußere Form 3 f. iurata 4—9. Formeln II 9. 24. 41.
Promissio de exheredando filio 13[9].
Promissar in der Profeß 5 ff.
Pseudo-Dionysius: Profeßform 3. Inhalt 55[1]. 70[1]. II 56[1].

Rampolla, M. Card. 22[3]. 29.
Ratpert, Mönch von St. Gallen II 36[9]. 37. 60.
Regel, klösterliche, und Aufnahme in das Kloster 88.
Regel des hl. Benedikt: Stoff 34[3]. Anordnung und Einteilung 89 f. Verpflichtung in der Profeß 76—79. Autograph II 12.
Regensburg II 31. s. Ulrich von.
Reginbert, Mönch von Reichenau II 60.
Regula Magistri II 50. 53.
Reichenau, Kloster II 14. 60.
Reinheit des Herzens Ziel der monastischen Aszese 28. 34. 41. 49.
Rheinau, Kloster II 14[3].
Richard III., Abt von Westminster II 65.
Richter, G. II 66[2].
Rimbert, Mönch II 51[3].
Rogationsklausel in der Profeßurkunde 13.
Rom II 39. 49.
romensis = romanus II 39.
Römische Klosterliturgie II 56.
Rönsch, Herm. 21[2].
Rosweyd, Heribert 6[2].
Rothenhäusler, M. II 8[2]. 19[5]. 31[1]. 47 f. 55. 63.

Sackur, E. II 64[1].
Salomon, Abt von St. Gallen II 36.
Sanktionsformel in der Profeßurkunde 4[1].
Sarrazenen II 19.
S. Bénigne, Kloster II 50[7].
scapulare II 12.
Schenute von Atripe: Profeß 6[2]. 9[2]. 89[5].
Schiwietz, Stephan 29. 57[7]. 88[1]. 89[5]. 93[1]. 94[2].
Schmidt, E. 20[1]. II 61[5]. 62.
Schola beim hl. Benedikt 30[3]. 32 f. 37 f. 66[1].
schola coenobii 58[1]. 68.
Schröder II. 25[1]. 26. 27.
Schücking II 27[6].
Schulte, A. II 33 ff.
Schweizerische Benediktinerklöster II 67.
Seebaß II. 20[4]. 38[1]. 58.
Selbsterziehung II 63.
Servitium, bildlich vom Mönchsleben 32.
St. Gallen II 15. 30. 33 ff 60 f. s. Profeßbuch.
S. Germain-des-Prés, Kloster II 51.
Sievers II 32.
Smaragd, Abt von S. Mihiel II 41 ff. 59. 64.
S. Mihiel, Kloster II 59. s. Smaragd.
Spangenberg 10[1]. 12. 14. 15.
Spiegel der reinen Seele 54[1].
Spreitzenhofer, E. II 8[3].
stabilitas II 21 f. 30 ff. 49.
monachi II 43.
monasterii II 64.
Gesamtbegriff der Profeß II 51[3].
stipulatio II 38.
Stoffels, J. 57[7].
Stosiek, K. II 57[1].
Strafkodex der Benediktinerregel II 23[1].
Structura virtutum 89[6].
Sturmi, hl. II 13.
Stutz, U. II 7[2]. 20[1].
Subjaco II 66[4].

Tacitus II 29[4].
Tasso, Mönch von Reichenau II 60[1].

Taufritus II 20. 38.
Theoria bei Kassian 51-57.
Theoderich II., König II 19.
Theudemar, Abt von Montecassino II 9. 40.
Thiel, A. 4[1]. 10[2]. 14[5]. 15[1.3].
Thompson, E. II 65[5].
Traditio cartae 15.
super s. evangelia 15[4].
super altare 15.
Traube, L. 23[2]. 90[1]. II 11[2]. 40. 47. 62.
Traube-Plenkers II 10[2]. 11. 18. 33. 39. 41. 46. 50. 57. 59. 60.
Treue II 27 ff. 44.
Treueid II 25. 32.
Trithemius, Abt II 37[2].
Tugendverzeichnisse 68[3]. 70[1].
Ulrich von Regensburg II 50.
Untertaneneid II 27 ff. 30.
Unterzeichnung der petitio 13.
Urkunde der Profeß 9-19. Name und Inhalt 9—11. Wirkung 11. 14[1]. Destinatäre 11 ff. Zeugen 11 ff. Formvorschriften 13. Bau 13 ff. Übergabe 15 ff. Annahme 18 f.
Urkunden in der Regel des hl. Benedikt 14[1].

Venerandus II 39.
Verband, klösterlicher, des hl. Benedikt: Natur 86—95.
Namen 92. Anstaltsbegriff ebd.
Klösterlicher V. und Gehorsam 93 f. s. auch 59. 62.
schola Schulverband des geistlichen Kriegsdienstes, Werkverband der geistlichen Kunst 37 f.
Verbandsgedanke, der, im Mönchtum 85 ff.
Vitia, colluctatio adversus 8. 28. 42. 44 f. 47.
Volksrecht II 30. 45.
Volkstum II 32. 44. 46.
Vorerklärung des Profitenten 72 f.
Votum 5—9.

Waitz, G. II 29[4]. 58[2].
Walafrid Strabo II 17[3].
Walaricus, hl. II 17[6].
Waltoni II 14[3].
Waltzing, J. P. 37 f.
Wandregesil, hl. II 17[6]. 19[2]. 49[2].
Warnefrid s. Paulus Diaconus.
Wartmann, H. II 33[5]. 34[1].
Wattenbach II 10[1]. 19[4].
Weg, bildlich in der Regel des hl. Benedikt 30.
Weinand, H. 65[1].
Weißenburg s. Otfrid.
Werbert, Mönch von St. Gallen II 35 ff.
Westgotisches Klosterwesen II 30.
Westgotische Liturgie II 45. s. Liber ordinum.
Westminster, Kloster II 65.
Wiborad, hl. II 33 f.
Wichram, Mönch von St. Gallen II 34.
Widerad, hl. II 16.
Wiegand, F. II 54[2].
Wiener Regelhandschrift II 46. 61 f.
Wiesmann, R. II 27[6].
Willibald, hl. II 10. 13.
Wilmart, A. 70.

Zeugen in der benediktinischen Profeß 12 f.
Zeumer, K. II 8[5]. 14. 25.
Zisterzienser II 64.
Zönobit, benediktinischer 91. II 48.
Zönobitische Profeß 86. II 63.
Zönobium 29. 52—65.
Verhältnis zur Anachorese 52 f. 58—65. 68.
Tugenden des Zönobium 53. 58 f. 62 f.
Zönobium und conversatio actualis 58. 63.
Zönobium und emendatio morum 58. 63. 66. 68.
Zönobium als „Schule“ 58. 63.

ἀκτημοσύνη 8. 42. 45.
ἀναχώρησις 42.
ἀποταγή 8. 66.; ihr Höhepunkt nach dem hl. Basilius 67.
βίος ἀπερίσπαστος, ἀδιαίρετος 60[1].
βίος καὶ πολιτεία Titel der Heiligenleben 21[2].
γυμνασία τῶν ἐντολῶν 68.
διαθήκη 6.
διδασκαλεῖον τῶν ἐντολῶν 63[3].
ἐπερωτηθεὶς ὡμολόγησα 3[4]
ἐργάτης τῶν ἐντολῶν 65[2].
θεωρητική 44. 51. als Wissenschaft 55 f. *θεωρητική* und *πρακτική* 56 f.
ἱκετηρία 15[3].
ὁμολογία 3. 4. 6. 9.
πολιτεία 21. 40 f. *πολιτεία κατὰ θεόν* 25.
= vita monastica 26.
πρακτική 44. 46—49. opera 65[1]. in der theologischen und aszetischen Literatur 70[1].
πρακτικός 65[1].
προαίρεσις 40.
πρόθεσις 40.
συνθήκη 4[4]. 6[2]. 9[2].
ὑφήγησις (catechesis) im Profeßritus 3.

IMPRIMI PERMITTITUR. Beuronae, die 10. Februarii 1912.
Ildefonsus Schober, Archiabbas.

IMPRIMATUR. Monasterii, die 26. Junii 1912.
Nr. 5953. Poggenburg, Vicarius Eppi Glis.

BQX
7054.
.S8

Studien

8820.

LIBRARY
Pontifical Institute of Mediaeval Studies
113 ST. JOSEPH STREET
TORONTO, ONT., CANADA M5S 1J4